

le

COURS
DE
PHILOSOPHIE

PHOTOGRAPHY

COURS
DE
PHILOSOPHIE

PAR
Le Père CH. LAHR, S. J.
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

23^e édition entièrement refondue

TOME SECOND
MORALE — MÉTAPHYSIQUE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
Rue de Rennes, 117

—
1920
Tous droits réservés.

NIHIL OBSTAT

Jersey, die 29^a Junii 1920.

PEDRO DESCOQS.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

10 ELMSLEY PLACE

TORONTO 5, CANADA,

IMPRIMATUR

Parisiis, die 10^a Augusti 1920.

H. O. E. LAPALME,

v. g.

DEC 30 1931

3471

MORALE

MORALE

PROGRAMME OFFICIEL DE PHILOSOPHIE

(PROGRAMME COMMUN AUX SECTIONS A ET B)

I. — Philosophie.

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME I^{er} DU COURS

Introduction.

Objet et divisions de la philosophie (pp. 3 et suiv.).

Psychologie.

Caractères propres des faits psychologiques (p. 21). La Conscience (pp. 73 et 324).

La vie intellectuelle (p. 48).

Les données de la connaissance (pp. 50 et 80). — Sensations (p. 51). — Images (p. 115). — Mémoire (p. 97) et association (pp. 89 et 333).

L'attention et la réflexion (pp. 130, 336 et 26). — La formation des idées abstraites et générales (pp. 130 à 151). — Le jugement (pp. 155 et 625) et le raisonnement (p. 169).

L'activité créatrice de l'esprit (pp. 120 et 125).

Les signes (p. 390); rapports du langage et de la pensée (p. 406).

Les principes rationnels (p. 172); leur développement (p. 182) et leur rôle (p. 180).

Formation de l'idée de corps (pp. 70 et 376) et perception du monde extérieur (p. 376).

La vie affective (pp. 215 et 341) *et active* (p. 265).

Le plaisir et la douleur (pp. 218 et 342). — Les émotions (p. 231) et les passions (pp. 231 et 247). — La sympathie et l'imitation (pp. 259 et 339).

Les inclinations (p. 235). — Les instincts (p. 266). — L'habitude (p. 274).

La volonté (p. 291) et le caractère (pp. 297 et 355). — La liberté (p. 298).

Conclusion : Le physique et le moral (p. 350). — L'automatisme psychologique (p. 284). — La personnalité (p. 384) : l'idée du *moi* (pp. 80 et 372).

Notions sommaires d'Esthétique.

Notions sommaires sur le beau et sur l'art (pp. 419 et 432).

BD
32
. L 2

Logique.

Logique formelle : Les termes (p. 461). — La proposition (p. 471). — Les diverses formes du raisonnement (p. 478).

La science (p. 501) : Classification et hiérarchie des sciences (p. 505).

Méthode des sciences mathématiques (p. 524) : Définitions (pp. 466 et 526). — Axiomes et postulats (p. 528). — Démonstration (p. 531).

Méthode des sciences de la nature (p. 535) : L'expérience; les méthodes d'observation (p. 537) et d'expérimentation (p. 547). — L'hypothèse (p. 542); les théories (p. 562). — Rôle de l'induction et de la déduction dans les sciences de la nature (p. 616). — La classification (p. 575).

Méthode des sciences morales et sociales (pp. 589 et 614) : Les procédés de la psychologie (p. 24). — Rapports de l'histoire et des sciences sociales (p. 617).

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME II DU COURS**Morale.**

Objet et caractère de la morale (p. 1).

Les données de la conscience morale (p. 23) : Obligation (pp. 42 et suiv.) et sanction (p. 129).

Les mobiles de la conduite et les fins de la vie humaine : Le plaisir, le sentiment et la raison (pp. 10 et 70). — L'intérêt personnel (p. 74) et l'intérêt général (p. 81). — Le devoir et le bonheur (p. 116). — La perfection individuelle et le progrès de l'humanité (pp. 36 et 39).

Morale personnelle (p. 144) : Le sentiment de la responsabilité (p. 117). — La vertu et le vice (p. 124). — La dignité personnelle (p. 145) et l'autonomie morale (pp. 112 et 145).

Morale domestique : La constitution morale et le rôle social de la famille (p. 210). — L'autorité dans la famille (p. 213).

Morale sociale (p. 161) : Le droit (p. 162). — Justice et charité (pp. 173 et 199). — La solidarité (p. 207).

Les droits : Respect de la vie (p. 176) et de la liberté individuelle (p. 180). — La propriété (p. 188) et le travail (p. 272). — La liberté de penser (p. 182).

Morale civique et politique : La Nation (p. 216) et la Loi (p. 246.) — La Patrie (p. 217). — Tome I, p. 242. — L'État (p. 218) et ses fonctions (p. 230). — La démocratie (p. 254); l'égalité civile et politique (p. 259).

N. B. — Le professeur insistera, tant à propos de la morale personnelle que de la morale sociale, sur les dangers de l'alcoolisme et sur ses effets physiques, moraux et sociaux : dégradation morale, affaiblissement de la race, misère, suicide, criminalité (p. 152).

Métaphysique.

Valeur et limites de la connaissance (pp. 296 et 335).

Les problèmes de la philosophie première : la Matière (p. 391), l'Âme (p. 430) et Dieu (p. 471).

Rapports de la métaphysique avec la science (p. 295. — Tome I, p. 11), et avec la morale (p. 17).

II. — Auteurs philosophiques (1).

Xénophon (pp. 574 et 579) : Un livre des *Mémorables*.

Platon (p. 580) : *Phédon*; *Gorgias*; un livre de la *République*.

Aristote (p. 588) : Un livre de la *Morale à Nicomaque*; un livre de la *Politique*.

Épictète (p. 609) : *Manuel*.

Marc-Aurèle (p. 609).

Lucrèce (p. 599) : *De Natura rerum*, livre II ou livre V.

Sénèque (p. 609) : Extrait des *Lettres à Lucilius* et des *Traité*s de morale.

Bacon (p. 626) : *De la dignité et de l'accroissement des sciences*.

Descartes (p. 631) : *Discours de la Méthode*; *Méditations*; *Les Principes*, livre I.

Pascal (p. 645) : *Pensées* et opuscules.

Malebranche (p. 646) : *De la recherche de la vérité*, livre I ou livre II. — *Entretiens sur la Métaphysique*.

Spinoza (p. 648) : *Éthique* (un livre).

Leibniz (p. 668) : *Nouveaux Essais*, avant-propos et livre I. — *Théodicée* (Extraits). — *Monadologie*. — *Discours de métaphysique*.

Hume (pp. 308 et 663) : *Traité de la Nature humaine* (un livre).

Condillac (p. 664) : *Traité des Sensations*, livre I.

Montesquieu (p. 667) : *Esprit des Lois*, livre I.

J.-J. Rousseau (p. 222) : *Contrat social* (un livre).

Kant (p. 683) : *Fondements de la métaphysique des mœurs*. — *Prolégomènes*.

Jouffroy (p. 700) : *Extraits*.

A. Comte (pp. 101 et 701) : *Cours de Philosophie positive*, 1^{re} et 2^e leçons. — *Discours sur l'esprit positif*.

Cl. Bernard (p. 702) : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1^{re} partie.

Stuart Mill (p. 681) : *Logique*, livre VI. — *L'Utilitarisme*. — *La Liberté*.

Spencer (p. 682) : *Les premiers principes* (1^{re} partie). — *Introduction à la Science sociale*.

**Textes ajoutés aux précédents par l'arrêté
du 31 juillet 1906.**

Cicéron (p. 609) : *De officiis*.

Locke (p. 657) : *Essai sur l'entendement humain*, livre I.

Cournot (p. 703) : *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*.

(1) Les candidats peuvent être tenus de désigner à l'examinateur quatre ouvrages étudiés par eux et sur lesquels il aura la latitude de les interroger (*Circulaire du 15 février 1906*).

MORALE

PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET IMPORTANCE DE LA MORALE

ART. I. — **Objet de la morale.**

§ 1. **Définition.** — 1. La morale (de *mores*, les mœurs), appelée aussi *éthique* (ἠθικὴ τέχνη, ἦθος, mœurs, coutumes), a été définie tour à tour : la science du *gouvernement de la vie* ; la science du *devoir* ; la science du *bien, de la destinée humaine, du bonheur*, etc. Il est facile de voir que, sous des formes différentes, toutes ces définitions expriment au fond la même idée.

a) En effet, comment *gouverner sa vie*, à moins de connaître le *bien* qu'il faut faire et le *mal* qu'il faut éviter, c'est-à-dire le *devoir* ?

b) D'autre part, il est évident que, si l'homme n'avait pas une *destinée*, c'est-à-dire une fin nettement déterminée à laquelle il doit tendre, ses actions seraient indifférentes, il n'y aurait pour lui ni bien ni mal. Connaître son *devoir*, c'est donc savoir du même coup qu'on a une fin, quelle est cette fin et quels sont les moyens d'y atteindre.

c) Enfin, c'est savoir en quoi consiste pour nous le *bonheur* parfait et définitif. Car la fin d'un être étant le bien de cet être, il s'ensuit que la fin dernière, la destinée de l'homme constitue le bien suprême auquel il doit subordonner tous les autres et dont la possession doit le rendre souverainement heureux (1).

2. Mais, si toutes ces définitions sont vraies et légitimes en

(1) Toutefois, en ce monde, la vertu n'étant pas le bonheur parfait, la morale ne saurait se définir avec certains auteurs : *l'art d'être heureux*, mais plutôt : *l'art de se rendre digne du bonheur*.

elles-mêmes, elles demandent à être développées et précisées ; aussi définirons-nous plus explicitement la morale : *la science des lois idéales qui régissent les actions humaines et l'art de les appliquer correctement aux diverses situations de la vie.*

a) Nous disons science des *lois idéales* ; car il ne s'agit pas ici de rechercher comment les hommes agissent *en fait*, mais comment *en droit* ils doivent agir. En effet, les actions humaines donnent lieu à deux études bien distinctes. On peut se proposer de les décrire *telles qu'elles sont* : soit, comme l'historien, pour faire la monographie d'un homme illustre ; soit, comme le *peintre de mœurs*, pour en composer, par voie de généralisation, des types, des portraits de groupes plus ou moins étendus, des *caractères* à la manière de Théophraste ou de La Bruyère ; soit enfin pour retracer les mœurs et les coutumes de quelque peuple en particulier, comme le fait la *science ethnologique*.

Tout autre est la tâche du *philosophe moraliste*. Celui-ci ne se borne plus à décrire ce qui se fait, il prescrit ce qui *doit se faire* ; il ne généralise pas les phénomènes pour en induire les lois *réelles*, il formule les lois *idéales* et *normatives* auxquelles les actions humaines doivent se conformer pour être moralement bonnes.

On le voit, le philosophe diffère du peintre de mœurs à peu près comme le jardinier diffère du botaniste. L'un et l'autre s'occupent de plantes ; mais, pour le botaniste, les végétaux quels qu'ils soient ont un droit égal à l'existence ; tous sont également intéressants à connaître : il observe, il compare, il classe. Pour le jardinier au contraire, il est des plantes nuisibles qu'il faut extirper, et des plantes utiles qu'il faut cultiver.

b) Après avoir déterminé l'idéal de bien auquel il faut tendre, la morale en fait l'application aux diverses situations de la vie humaine, et en déduit les préceptes particuliers que nous devons observer dans nos différents actes. Sous ce rapport, elle participe de la nature de l'art.

§ 2. — La morale est une science et un art.

Comme la logique, elle est une *science*, en tant qu'elle suppose la connaissance raisonnée de certains principes, et un *art*, en tant qu'elle indique les règles à suivre pour bien gouverner sa vie. Mais, remarquons-le, ni cette science n'est purement spéculative, ni cet art exclusivement pratique.

1. En réalité, toute morale est nécessairement *pratique* ; même quand elle se borne à spéculer sur le bien et le devoir, elle est toujours une science de l'action, puisque le *bien* est ce qui *doit être fait*, et que le *devoir* est essentiellement un *devoir-faire*.

2. D'autre part, la considération du principe étant elle-même une partie essentielle de la pratique, jamais la morale comme art

ne saurait en faire abstraction pour se réduire à un simple recueil de règles empiriques; et c'est là ce qui distingue la morale de tous les autres arts.

a) Dans les autres arts, il suffit de réussir, le résultat matériel seul importe. Tout ce qu'on demande à un médecin, c'est de guérir son malade, quels que soient les motifs et les principes qui le dirigent; au contraire, en morale, un acte n'est bon, quel que soit son résultat, qu'autant qu'il est fait par devoir, et non par intérêt ou par habitude.

b) De plus, la morale n'est pas un art *spécial* destiné à régler telle ou telle catégorie d'actions, à nous diriger dans la confection de tel ou tel objet, comme la peinture ou la médecine; elle est un art *universel* qui embrasse et règle tous nos actes. La science elle-même ne saurait s'affranchir de ses lois, sous peine de n'être plus qu'une forme supérieure de la force, plus dangereuse peut-être et aussi peu digne de respect.

c) L'objet qu'elle a mission de former, le chef-d'œuvre qu'elle doit accomplir n'est pas quelque chose d'extérieur à nous, c'est nous-mêmes, c'est l'homme qu'elle se propose de conduire à sa perfection.

d) Aussi la morale n'est-elle pas un art facultatif et pour ainsi dire de luxe, mais un art absolument *indispensable* et rigoureusement *obligatoire* pour tous.

De là l'importance capitale de la morale.

ART. II. — Importance de la morale comme science.

Toute créature ayant une fin, a, par là même, une loi. Mais, tandis que les êtres inférieurs observent leur loi fatalement, aveuglément, seul ici-bas l'homme, intelligent et libre, ne peut se conformer à la sienne qu'autant qu'il la connaît et qu'il y consent. De là pour lui l'utilité de la science morale.

— On a tour à tour exagéré ou méconnu l'importance de la morale comme science.

§ 1. — La science de la morale ne suffit pas.

Les uns y voient la *condition suffisante de la vertu*. Ainsi Socrate et Platon, partant de ce principe que « nul n'est méchant volontairement, mais seulement par ignorance », en concluent qu'il suffit de connaître son devoir pour le faire, et que tout progrès dans la science se traduit nécessairement par un progrès proportionnel dans la vertu.

— C'est une erreur. La vertu et l'honnêteté ne s'enseignent pas directement comme l'algèbre ou l'histoire, et la science de la morale ne suffit pas à rendre l'homme vertueux. Sans doute,

pour faire son devoir il faut le connaître, mais il faut encore et surtout le courage et l'énergie d'y conformer sa conduite. Les statistiques de la criminalité sont là pour démontrer que la vertu des hommes est loin d'être proportionnelle à leur instruction et que les vues les plus justes en morale peuvent s'allier à une moralité déplorable.

§ 2. — La science de la morale est très utile.

D'autres concluent à l'inutilité pratique de la morale comme science. Ainsi J.-J. Rousseau soutient que « la conscience et nos bonnes inclinations » suffisent à nous guider dans toutes les situations de la vie, et par suite, que l'étude de la morale, intéressante sans doute en théorie, est pratiquement inutile et sans influence sur les mœurs.

— Nous reconnaissons qu'une certaine droiture innée suffit d'ordinaire à nous tracer nos obligations ; et il le faut bien ; autrement, comment ferait le grand nombre qui n'a pas le loisir de l'étude et qui cependant est tenu d'être honnête ? Il n'en est pas moins vrai que la connaissance raisonnée de la morale est très utile pour se gouverner soi-même.

1. En effet, s'il ne suffit pas de connaître son devoir pour le faire, on peut dire que, toutes choses égales d'ailleurs, la pratique en sera d'autant plus facile qu'on en aura une connaissance plus nette et plus distincte. L'honnêteté naturelle procède d'ordinaire à la façon d'un instinct plus ou moins aveugle, qui nous porte à agir, sans appuyer ses décisions sur les principes. La science morale, en nous apprenant à raisonner notre devoir, le met par là même à l'abri de l'illusion et des sophismes de la passion, en même temps qu'elle nous donne une conscience plus nette du motif qui nous fait agir.

2. Le sens moral qui est inné en chacun de nous, sait sans doute formuler les premiers principes de la moralité et en tirer les conséquences les plus prochaines, mais il s'égare dans les longues déductions ; il est incapable de résoudre ces cas complexes dans lesquels, comme on l'a dit, il est plus difficile de connaître son devoir que de le faire. Car ce n'est pas assez de connaître la loi ; le plus souvent, il faut l'interpréter, en appliquer les prescriptions aux circonstances les plus diverses ; les concilier l'une avec l'autre, les tempérer l'une par l'autre : toutes choses qui exigent une certaine connaissance de la morale théorique. Elle seule nous permet d'aller logiquement jusqu'au bout de nos principes, de les appliquer correctement aux situations les plus variées et les plus délicates ; aussi n'est-il pas rare de la voir réviser et réformer certains jugements trop hâtifs de la conscience populaire.

3. Ajoutons que les études morales, en pénétrant peu à peu dans les mœurs, concourent à former un esprit public où chacun puise à son insu les éléments de sa conduite, et à établir ainsi un certain niveau moral qui s'impose comme une règle ou comme une sanction à ceux qui seraient tentés de s'en écarter.

Concluons que la science de la morale ne donne pas sans doute l'équité naturelle à qui en serait dépourvu, mais qu'elle la développe, qu'elle la rend plus sûre, plus ferme, plus délicate, plus portée au bien, et par là même, nous facilite grandement l'accomplissement de nos obligations; aussi doit-elle être considérée comme la première, la plus utile et la plus humaine de toutes les sciences. — « Qui sait, disait Socrate, si toutes les sciences, sans la science du bien, ne seraient pas plus nuisibles qu'utiles? » C'est que la science n'est bonne que relativement et selon l'usage qu'on en fait; l'art même a ses dangers; seule la moralité est absolument bonne.

CHAPITRE II

LES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES DE LA VIE MORALE

Nous l'avons vu en parlant de la personnalité, de tous les êtres visibles l'homme seul est un être moral, c'est-à-dire un être soumis à la loi du devoir, responsable de ses actes, susceptible de mérite et de démerite, de récompense et de châtimement. L'animal, la plante peuvent bien être jugés utiles ou nuisibles, jamais ils ne sont qualifiés d'honnêtes ou de malhonnêtes, jamais ils ne sont responsables de leurs actions. — D'où vient cette différence, et qu'y a-t-il dans l'homme, de plus que dans l'animal, qui le rende capable de moralité? En d'autres termes, quels sont les conditions psychologiques de la vie morale? Il en est trois :

1° La raison pour connaître le bien qui est notre fin et notre loi ;

2° L'inclination qui nous porte spontanément à l'aimer, à le vouloir ;

3° Le libre arbitre enfin pour le choisir librement, méritoirement.

ART. I. — La raison.

1. Remarquons d'abord que l'animal, lui aussi, existant en vue d'une fin, se trouve par là même soumis à une loi en rapport avec sa nature; mais, nous l'avons dit, cette loi, il l'observe sans la connaître, sans la vouloir, sans pouvoir s'en écarter. En réalité, elle est moins une loi proprement dite qu'une impulsion qu'il subit fatalement, aveuglément. En l'observant, ce n'est pas tant

lui qui agit que la nature qui agit en lui ; aussi ses actes n'étant pas vraiment *siens*, il n'en saurait être responsable ni encourir aucune sanction.

Au contraire, la loi morale qui régit les actes humains a le caractère d'une obligation, c'est-à-dire d'une loi qui s'impose à notre intelligence sans nécessiter notre volonté. Dès lors, impossible de l'observer sans la connaître, et pour connaître cette loi idéale et absolue que nous pouvons violer sans doute, mais à laquelle nous ne saurions nous soustraire, il faut être doué de *raison*.

2. En effet, par elle-même, l'expérience sensible ne perçoit que les phénomènes et leurs rapports de succession ou de concomitance ; elle voit ce qui est ; quant à nous dire si ces faits et ces rapports sont contingents ou nécessaires, s'ils peuvent être ou ne pas être ou être autres qu'il sont, s'ils doivent ou ne doivent pas être réalisés, elle n'en sait rien et n'en peut rien savoir. Or la loi morale nous apparaît comme une règle idéale, absolue, nécessaire, que Dieu lui-même ne saurait abroger ni modifier ; elle proclame, non pas ce qui se fait, mais ce qui doit absolument se faire. Seule la raison, qui est en nous la faculté de l'idéal et du nécessaire, est donc capable de nous la manifester.

Elle seule perçoit le rapport nécessaire qui existe entre la nature de l'homme et sa destinée, comme aussi la distinction essentielle entre le bien qui le rapproche de sa fin et le mal qui l'en éloigne ; elle seule perçoit le rapport nécessaire qui existe entre le bien et l'obligation, en vertu duquel nous nous sentons tenus de faire le bien et d'éviter le mal ; elle seule enfin perçoit ce rapport nécessaire entre le mérite et la sanction, qui veut que la vertu soit récompensée et le vice puni ; or ce sont là les principes constitutifs de la moralité. L'expérience a beau nous montrer la loi morale souvent violée, la vertu persécutée, le vice heureux et triomphant ; la raison proteste de toutes ses forces ; elle affirme avec assurance que c'est là un désordre qui ne saurait durer ; que tôt ou tard l'ordre sera rétabli et la justice définitivement satisfaite. Encore une fois, c'est là une nécessité absolue dont la raison seule peut avoir l'intuition.

Nous pouvons donc conclure que la première condition de toute vie morale, c'est la *raison*, qui nous fait connaître la fin à laquelle nous devons tendre, la loi que nous devons observer avec les conséquences qu'entraînent pour nous son observation ou sa violation.

ART. II. — **Le libre arbitre.**§ 1. — **Le libre arbitre, condition nécessaire de la vie morale.**

Une autre condition essentielle de la moralité, c'est le *libre arbitre*, c'est-à-dire ce pouvoir qu'a l'agent moral de se déterminer lui-même, par son propre choix, à vouloir ou à ne vouloir pas, à observer ou à violer sa loi, sans y être contraint par aucune influence extérieure ou intérieure.

En effet, toute obligation suppose nécessairement dans l'être auquel elle s'adresse le pouvoir physique de faire ou de ne pas faire l'acte qui lui est commandé; elle devient un véritable non-sens si celui qu'on prétend obliger est déterminé d'avance à agir d'une certaine manière.

D'autre part, la responsabilité que tout acte moral entraîne pour l'agent, suppose évidemment qu'il dépendait de celui-ci d'agir ou de ne pas agir; car nul ne peut répondre que des actes qui sont vraiment siens et dont il est pleinement cause. C'est parce qu'il a librement observé la loi qu'il acquiert un certain mérite, un certain droit à la récompense, et c'est parce qu'il l'a violée, pouvant et devant l'observer, qu'il démérite et encourt un châtement.

§ 2. **Objection.** — De nos jours, on a prétendu que le libre arbitre n'est pas une condition indispensable de la moralité; que, dans l'hypothèse du déterminisme, la morale change sans doute de caractère, mais qu'elle n'en demeure pas moins une morale; que, le bien et le mal restant essentiellement distincts, l'homme est toujours soumis à une loi, toujours susceptible de récompense ou de châtement, selon qu'il en observe ou qu'il en viole les prescriptions.

En effet, dit M. Fouillée, on a beau nier la liberté, les êtres conservent toujours leur hiérarchie, et les actes, leur valeur relative; il existe toujours entre eux une distinction radicale de supériorité et d'infériorité, de beauté et de laideur, de raison et de folie. Or, l'essence de toute morale consiste précisément à préférer ce qui est noble et élevé à ce qui est bas et vulgaire, ce qui est beau à ce qui est laid, ce qui est sain et raisonnable à ce qui est morbide et absurde (1).

— Il est facile de répondre. Sans doute, la négation du libre arbitre ne supprime pas toute distinction entre les êtres et entre les actes, ni, par suite, toute espèce de loi; ce que nous prétendons, c'est qu'elle enlève aux uns et aux autres tout caractère de moralité pour ne leur laisser qu'une valeur purement physique.

(1) N'est-il pas étrange d'entendre M. Fouillée parler de *préférence* au moment même où il repousse le libre arbitre, comme si le libre arbitre ne consistait pas précisément à choisir une chose de préférence à l'autre?

Sans doute, toute espèce de bien et de mal ne disparaît pas avec la liberté : la sensibilité saura encore discerner le plaisir de la douleur ; l'intelligence ne confondra pas l'erreur avec la vérité, ni le sens esthétique la beauté avec la laideur. Ce que nous prétendons, c'est que tout devient indifférent au point de vue de la moralité et de la responsabilité ; c'est que, à moins de bouleverser le sens des mots, il n'y a plus ni justice, ni droit, ni devoir, ni mérite, ni vertu, mais seulement des natures bien ou mal douées, des organismes robustes ou débiles, sains ou malades, mais tous également régis par la nécessité. Sans doute encore, en vertu de certaines lois physiques, nos actions pourront entraîner après elles des conséquences agréables ou fâcheuses ; mais celles-ci n'ayant aucune relation morale avec celles-là, perdront par là même leur caractère de sanction pour n'être plus en réalité que des accidents heureux ou malheureux.

Bref, on a beau faire, il faut renoncer à la morale ou reconnaître à l'homme le pouvoir de se déterminer lui-même. Sans la liberté, la morale ne change pas seulement de caractère, elle cesse d'exister ; elle n'est plus en fait que l'histoire naturelle d'un animal supérieur, qui, pour éprouver des besoins plus relevés que ceux de la brute, n'en est pas moins que celle-ci soumis à la plus absolue nécessité (Cf. *Le Déterminisme et le libre arbitre*, Psychologie, p. 365).

La *liberté*, telle est donc bien la deuxième condition psychologique de la vie morale. Ce n'est pas tout.

ART. III. — L'inclination au bien.

§ 1. — L'inclination au bien, condition nécessaire de la vie morale.

L'homme a beau être doué de raison pour connaître la loi, et de liberté pour s'y soumettre méritoirement, s'il ne ressentait en lui-même quelque attrait naturel, quelque penchant inné pour le bien, il y resterait indifférent ; il serait incapable de le vouloir, faute de motif qui l'y invite et l'y incline ; car le motif n'est pas autre chose que le bien connu, en tant qu'il *meut* notre volonté et sollicite notre tendance. La vie morale suppose donc encore une certaine inclination qui nous porte naturellement au bien.

Et de fait, dès que la raison nous a révélé l'idéal de perfection qui constitue pour nous le bien, nous ne pouvons nous empêcher de l'aimer ; nous éprouvons le besoin et, par suite, le désir de tendre à cet objet pour lequel nous nous sentons faits, dans lequel nous trouvons notre complément nécessaire ; car c'est une loi fondamentale que tout être tend spontanément à la perfection de sa nature.

§ 2. **Objection.** — 1. On objectera peut-être que, loin d'être une condition psychologique de la vie morale, cet attrait inné du bien en serait plutôt l'obstacle et la négation; car, si la moralité se réduit à céder à un penchant naturel, que devient la lutte qui en fait le mérite? Comment expliquer le sentiment de la difficulté vaincue qui accompagne presque toujours l'acte vraiment moral, et la violence que nous devons nous faire pour accomplir notre devoir? — Kant n'a-t-il pas mieux compris le caractère de la moralité lorsqu'il la représente comme une loi austère et rebutante, pour laquelle nous n'éprouvons naturellement que de l'aversion, à laquelle néanmoins nous nous soumettons de haute lutte et par pur respect?

— Non, c'est là méconnaître absolument et la nature du bien et son affinité étroite avec notre nature raisonnable. L'erreur de Kant est la conséquence fatale de la méthode *a priori* qu'il applique à la morale, et de cette prétention qu'il affiche de déterminer la loi des mœurs indépendamment de toute métaphysique et de toute psychologie. De là vient qu'il n'y voit qu'un impératif abstrait, une loi purement formelle sans raison ni objet qui en soit le fondement réel et, pour nous, le motif raisonnable de l'observer. N'admettant pas l'existence d'un bien en soi, comment pourrait-il reconnaître ce que ce bien a de sympathique à notre nature (1)?

2. Du reste, la lutte que suppose le plus souvent l'observation de la loi n'est pas incompatible avec notre penchant au bien. Notons, en effet, que ce penchant n'est pas le seul qui nous sollicite. En dehors de l'attrait supérieur que nous éprouvons pour la justice, nous en ressentons plusieurs autres d'ordre inférieur qui lui font échec; car, outre la raison et ses nobles instincts, notre nature comprend une partie animale douée d'appétits plus ou moins grossiers qui nous portent aux biens matériels et sensibles. Or nous savons par expérience la séduction qu'exerce sur nous la jouissance immédiate, et ce qu'il en coûte parfois de luttés et d'efforts pour lui préférer un bien supérieur, sans doute, mais dont nous n'apprécierons toute la valeur que dans un avenir qui nous paraît toujours lointain. Il s'en faut donc que notre penchant pour le bien absolu et sans mélange soit fatalement vainqueur et que notre vie morale se borne à y céder sans lutte et sans efforts.

Il n'en est pas moins vrai qu'alors même que, pour notre malheur, nous violons notre loi en nous laissant séduire par l'appât du plaisir sensible, nous ne pouvons nous empêcher de sympathiser avec le bien véritable, d'estimer ceux qui y aspirent, de

(1) « *Devoir!* s'écrie Kant, où trouver la *racine* de ta noble tige, qui repousse fièrement toute alliance avec les penchants? » — Et en effet, Kant, qui se pose cette interrogation, est hors d'état d'y répondre.

mépriser ceux qui y renoncent. De là les joies si douces et si pénétrantes du devoir accompli ; de là les tortures cuisantes du remords : autant de manifestations non équivoques de notre penchant inné pour le bien.

Donc, la *raison*, la *liberté*, l'*inclination au bien*, telles sont les trois conditions psychologiques absolument indispensables à toute vie morale.

Il nous reste à parler du bien et des différents mobiles de la conduite humaine.

ART. IV. — Les mobiles de la conduite et les fins de la vie humaine.

La moralité consistant essentiellement à ordonner nos actions en vue du souverain bien, il est clair qu'au point de vue psychologique, elle se ramène tout entière à une question de motif et de finalité, car le motif et le mobile ne sont autre chose que le bien en tant qu'il *meut* notre volonté et sollicite notre tendance (1).

Les mobiles de notre conduite, les fins que nous pouvons nous proposer en agissant sont au nombre de trois, selon que nous prenons pour guide le *plaisir*, le *sentiment* ou la *raison*.

1. Nous agissons par *plaisir* quand l'unique but de nos actes est de nous procurer quelque jouissance ou d'éviter quelque souffrance. Ainsi, celui qui renonce à l'effort par crainte de la douleur, celui qui étudie uniquement par goût de l'étude, ou qui mange pour la seule satisfaction de manger, agissent par plaisir.

Notons du reste que le mobile de notre conduite est toujours le même, soit que nous poursuivions le plaisir immédiat, sans souci des conséquences, soit que, procédant avec prudence et méthode, nous préférions renoncer au plaisir du moment, accepter même quelque souffrance passagère, en vue de nous assurer pour l'avenir une plus grande somme de bien-être. En dépit des apparences, l'homme de plaisir qui ne néglige aucune occasion de jouir, et le commerçant qui travaille et se fatigue pendant des années dans l'unique but d'amasser de quoi se reposer un jour et ne rien se refuser, n'ont l'un et l'autre d'autre mobile de leur action, d'autre objectif à leur vie, que le plaisir.

2. Un autre mobile de la conduite humaine est le *sentiment*. Il arrive en effet que, sans nous arrêter à aucune considération de

(1) On distingue le mobile du motif. Nous l'avons déjà dit en Psychologie, par *mobile*, on entend un bien qui nous porte à agir avant toute réflexion ; tandis que le *motif* est une raison d'agir dont nous nous rendons compte, dont nous apprécions la valeur et qui, par suite, suppose une certaine délibération. Il résulte de là qu'un acte n'a de caractère moral qu'autant qu'il s'inspire d'un motif proprement dit.

L'animal, le petit enfant cèdent fatalement à l'impulsion du mobile ; l'homme seul peut transformer le mobile en motif par la réflexion.

plaisir ou d'intérêt, nous cédon's spontanément au mouvement de notre cœur pour agir, soit sous l'impulsion de la sympathie et de la bienveillance qui nous porte vers nos semblables, soit sous le coup de la colère, de l'indignation ou de quelque autre passion malveillante qui nous indigne contre eux. Ainsi la mère qui, emportée par son amour maternel, se sacrifie pour le salut de son enfant; l'homme compatissant qui, ému de pitié, soulage un malheureux, uniquement parce que la vue de la souffrance lui est intolérable; et d'autre part, celui qui, emporté par la vengeance, frappe son ennemi ou commet quelqu'un de ces crimes qu'on est convenu d'appeler « passionnels », agissent les uns et les autres par sentiment.

3. Enfin, nous agissons par raison et par *devoir* quand nous conformons nos actes à la loi morale, en dépit des séductions du plaisir ou des mouvements irréfléchis de notre cœur.

Ici, en effet, nous nous décidons, non plus parce que tel acte nous plaît ou nous profite, mais parce que nous jugeons qu'il est dans l'ordre, qu'il est *bien* d'agir ainsi; et non pas précisément bien pour nous ou pour un autre, mais bien en soi et absolument. Ainsi, l'honnête homme qui garde la parole donnée, quoi qu'il lui en coûte, ou qui n'hésite pas à restituer un bien dont il se reconnaît l'injuste détenteur, agit par raison et par devoir.

— Remarquons que ces trois motifs ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, et qu'en fait ils peuvent se rencontrer pour nous porter au même acte. Le savant peut se livrer à l'étude tout à la fois par raison, par inclination et par calcul, et il est rare d'obliger un ami sans que la sympathie, parfois même quelque arrière-pensée d'utilité viennent nous aider à accomplir notre devoir. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que, si le devoir peut s'allier dans des proportions variables au plaisir et au sentiment, souvent aussi il leur est opposé, et qu'il constitue un motif à part, absolument irréductible aux deux autres. Or c'est précisément ce motif de raison, cette idée du devoir qui constitue la moralité de nos actes.

CHAPITRE III

MÉTHODE DE LA MORALE

Relativement à la méthode qui convient à la morale, nous nous trouvons en présence de deux opinions contraires.

D'une part, Stuart Mill et les positivistes prétendent procéder *empiriquement* et appliquer à la morale la méthode des sciences naturelles. D'autre part, Kant et les stoïciens ne veulent y voir

qu'une science d'idée pure, une sorte de géométrie des mœurs qui demande à être traitée *a priori*.

Cesont là deux erreurs. En réalité la morale n'est ni une science d'observation, ni une science purement *a priori*, mais une science mixte et proprement déductive. Démontrons chacune de ces propositions.

ART. I. — La morale n'est pas une science d'observation.

§ 1. — Insuffisance de l'observation pour fonder la morale.

La morale a pour objet de régler notre vie en vue du souverain bien, c'est-à-dire de formuler les lois auxquelles doivent se conformer nos actions pour être vraiment, absolument bonnes. Or la règle d'une chose est nécessairement extérieure et supérieure à cette chose; on ne saurait donc induire la morale de la simple observation des actions humaines, comme on induit une loi physique de la généralité des faits observés.

En effet, l'homme étant libre, l'écart est toujours possible, et trop souvent réel, entre ce qu'il fait et ce qu'il doit faire. L'observation ne peut donc aboutir qu'à des résultats contradictoires; et la seule conclusion à tirer d'une pareille variété d'actions, c'est qu'elles n'ont pas de règle, ou que le bien varie selon les circonstances et les individus. « Quand on ne fait que considérer les mœurs des autres hommes, dit Descartes, on n'y trouve guère de quoi s'assurer, et on y remarque quasi autant de diversité qu'entre les opinions des philosophes » (*Discours de la Méthode*, I) (1).

Comment donc le positivisme prétend-il tirer de l'expérience une règle d'action?

Il en appelle au *nombre* et au *succès*.

§ 2. — Théories positivistes.

1. **Le nombre.** — La plupart des positivistes disent : le bien est ce que fait le grand nombre, et l'exception a toujours tort; il faut faire comme tout le monde, voilà la loi! — Il est facile de répondre.

a) Le grand nombre a beau agir de telle ou telle manière : si ma conscience se révolte et proteste, jamais il ne me sera permis de passer outre pour suivre la foule.

b) D'autre part, les majorités se déplacent; voilà donc le bien et le devoir devenus une règle variable et changeante, une pure

(1) « En effet, dit Kant, quelles règles pourrions-nous tirer de l'expérience? De telles règles seraient purement relatives, changeantes, ambiguës. Le véritable original de la vertu est dans ma raison, et non dans tel ou tel homme vertueux que l'expérience peut me montrer; car je ne juge cet homme vertueux qu'en comparant sa conduite à l'idéal de bien conçu par ma raison. Le spectacle des hommes de bien me prouve sans doute la possibilité de réaliser plus ou moins cet idéal ici-bas, mais il ne me fournit pas l'archétype même auquel je dois tâcher de conformer ma conduite.

question de mode ou d'opinion, et l'on en vient à dire avec les positivistes : le bien, c'est *ce qui est*, et le mal, *ce qui a été*.

c) Puis, quand me déciderai-je à agir s'il faut d'abord savoir ce que fait et pense le grand nombre?

d) Enfin, une pareille règle de conduite sera toujours inapplicable aux actions secrètes.

L'appel au nombre équivaut donc à la négation de toute moralité.

Puisque « faire comme tout le monde » est une règle contradictoire et chimérique, à raison de la variété des actions humaines, dira M. Durkheim, agissons comme la *moyenne* de l'humanité, car cette moyenne représente précisément le type normal, le type moral et tout écart par rapport à lui peut être considéré comme un phénomène morbide et anormal.

— S'il en est ainsi, si *moyen*, *normal* et *moral* sont synonymes, il s'ensuit que tout ce qui est *au-dessus* de la moyenne et du médiocre est anormal et immoral au même titre que ce qui est *au-dessous*, et l'on aboutit à cette conséquence monstrueuse que l'héroïsme de la vertu et le désintéressement le plus sublime sont condamnables au même degré que le vice et l'égoïsme le plus honteux.

2. **Le succès.** — D'autres disent : *le succès, ce qui réussit*, voilà le critérium d'une bonne action. « Nous appelons bien ce qui a triomphé, le succès justifie tout » (J. Weber).

Que répondre?

a) Sans doute, Dieu se doit de rendre la vertu heureuse, de récompenser le bien et de punir le mal, mais, notons-le, *en ce monde, ou en l'autre*, car cette vie ne saurait se suffire à elle-même. L'insuccès ici-bas peut donc très bien n'être qu'une épreuve pour la vertu, et non un châtement, ni par suite, l'indice d'une mauvaise action.

b) D'autre part, placer le critérium de la moralité dans le succès, c'est admettre que *la fin justifie les moyens*, que *la force prime le droit*, et autres maximes immorales contre lesquelles la conscience protestera toujours. Celle-ci affirme au contraire que le succès ne justifie rien; que la politique n'est pas affranchie des lois de l'honnêteté: que la bonne foi et le respect du bien d'autrui ne sont pas moins obligatoires dans les relations d'État à État que dans les relations de citoyen à citoyen, etc.

c) Du reste, le succès dépend le plus souvent de circonstances extérieures qu'il nous est impossible de prévoir ou de maîtriser: un même acte réussit aujourd'hui qui échouera demain. Voilà donc encore la loi morale devenue variable, incertaine, et de plus, pratiquement inapplicable; car, avant d'agir, je dois être en état de juger de la moralité de mes actes; or, en fait, je ne suis jamais certain de leur réussite qu'après les avoir accomplis.

NOTA. — Cette prétention de fonder la morale sur la seule observation des faits, abstraction faite de toute conception métaphysique, est le défaut commun de ces morales dites *scientifiques*, fort à la mode aujourd'hui; comme s'il était possible de tirer d'un simple fait, quelque scientifique qu'on le suppose, les notions d'autorité et d'obligation, sans lesquelles il n'est pas de morale concevable.

Nous exposerons et discuterons plus loin ces diverses théories. Contentons-nous, en attendant, de citer deux autorités de premier ordre. « Toute morale scientifique, dit M. Boutroux, est condamnée ou à n'être pas morale ou à ne pas demeurer scientifique... La raison en est simple : la science constate, elle ne peut rien nous prescrire; au contraire, la morale ne se contente pas d'observer, elle ordonne » (*Questions de morale et d'éducation*). — De même M. Poincaré : « Il n'y a pas de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale purement scientifique... La science se borne à constater ce qui est; elle nous donne des *inductifs*, tout au plus des *optatifs*, non des *impératifs* » (*La valeur de la science*).

La conclusion de tout ceci, c'est que l'observation est radicalement impuissante à déterminer la loi de la moralité; en d'autres termes, que la morale ne saurait être une science *a posteriori*.

— Est-ce à dire qu'elle fasse totalement abstraction des faits, et que l'observation n'y joue aucun rôle? Ce serait donner dans l'autre extrême, et n'éviter l'empirisme de Stuart Mill et des positivistes que pour tomber dans l'apriorisme de Kant.

ART. II. — La morale n'est pas une science purement *a priori*.

D'après Kant, « les concepts moraux sont tout à fait *a priori*; ils ont leur source et leur siège dans la seule raison... La morale n'emprunte pas la moindre chose à la connaissance de l'homme...; elle doit donc être traitée *more geometrico*, indépendamment de toute donnée psychologique... Une fois le principe de l'obligation établi, tout le reste de la morale se déduit par simple analyse des concepts de loi rationnelle et d'obligation ».

— Il est facile de démontrer que c'est là une méthode fautive en principe, chimérique en pratique, et de plus, funeste dans ses conséquences.

1. En effet, la fin et la loi d'un être sont dans une dépendance nécessaire de la nature de cet être, puisqu'elles ne sont en somme que cette nature idéalisée, et qu'on ne peut déterminer ce que l'homme doit être, sans tenir compte de ce qu'il est; or la nature humaine étant contingente, ne peut être connue que par l'observation. Nous pouvons donc affirmer contre Kant que la morale n'est

pas une science purement *a priori*; qu'elle doit emprunter à l'observation psychologique les données qui lui permettront, en vertu de certains principes, de conclure à la destinée et aux lois idéales de l'humanité.

2. Aussi bien, Kant lui-même, en dépit de ses protestations, fait à la psychologie de continuels emprunts. « Tu ne dois point mentir, dit-il; c'est là un précepte qui s'adresse non seulement à l'homme, mais à tout être raisonnable; il en est de même des autres lois particulières. » Or il est clair qu'avant de parler de mensonge, il faut savoir que l'être raisonnable vit dans la société de ses semblables, qu'il est doué de la parole, qu'il peut avoir quelque intérêt à déguiser sa pensée, qu'il est libre de choisir entre le mensonge et la véracité, etc. : toutes choses qui ne peuvent s'apprendre que par l'observation. Tant il est vrai que la morale *a priori* est une pure chimère, fausse dans son principe, et, ajoutons-le, désastreuse dans ses conséquences.

3. Nous l'avons dit ailleurs, une fausse méthode tend toujours à dénaturer plus ou moins son objet. De fait, dès qu'elle prétend s'affranchir des données de la psychologie, la morale devient une science abstraite qui s'adresse, non plus à l'homme tel que nous le connaissons, mais à un être imaginaire et simplement possible; la loi qu'elle trace, n'étant pas à la mesure de nos facultés, se trouve toujours par quelque endroit en opposition avec nos besoins et nos tendances. C'est ainsi que Kant méconnaît absolument le rôle de la sensibilité; qu'il exagère la doctrine du désintéressement au point de proscrire de sa morale tout espoir de récompense, toute crainte de châtiment, et même tout désir, toute sympathie, tout amour, pour ne plus admettre que la raison pure et l'effort pénible.

Un tel programme est évidemment irréalisable; et l'on conçoit que, loin de guider l'homme à la perfection de sa nature, il n'ait d'autre résultat que de le pousser au désespoir et au mépris de toute loi; car l'homme est ainsi fait qu'il lâche tout, comme on dit, quand le but proposé à ses efforts est trop manifestement au-dessus de son atteinte. C'est au point que Kant en vient à se demander si un seul acte vraiment moral a jamais été accompli dans l'humanité. Bien avant lui déjà le stoïcien désespéré mourait en s'écriant : *Vertu, tu n'es qu'un mot!* C'est la condamnation de toute morale qui n'est pas fondée sur la psychologie (1).

(1) Les partisans de la morale *a priori* objecteront sans doute que, l'homme ayant été créé par Dieu, on peut affirmer avant toute observation qu'il a une fin; que cette fin ne peut être que Dieu lui-même, et par suite, que sa loi est de tendre à Dieu de tout son être. — Assurément; mais, remarquons-le, c'est là une fin et une loi qui nous sont communes avec tout être existant ou simplement possible; car Dieu, contenant éminemment toutes les perfections créées, est, par là même, l'idéal commun de toute créature. D'autre part, Dieu n'étant connu par nous comme être moral que

ART. III. — La morale est une science mixte et proprement déductive.

Nous pouvons le conclure de ce qui précède. En effet, les notions fondamentales de bien, de devoir, de droit, etc., n'étant pas des constructions *a priori* de notre raison, et d'autre part, ne pouvant être simplement induites des données de l'observation, il reste que la raison les *déduise*, en vertu de certains principes, des données de la psychologie pour les appliquer au gouvernement de la vie.

Et il est facile de le comprendre. Tout être ici-bas ayant reçu de Dieu une fin en rapport avec sa nature, sa loi consiste à y tendre et sa perfection à y atteindre; est *bien* pour cet être tout ce qui l'en rapproche, est *mal* tout ce qui l'en éloigne. Donc, *loi*, *fin*, *nature*, sont en réalité trois notions corrélatives qui se conditionnent et se déterminent l'une par l'autre. La loi d'un être se déduit de sa fin et sa fin se déduit de sa nature; c'est dire en d'autres termes que la morale est une déduction de la psychologie appuyée sur la métaphysique.

CHAPITRE IV

RAPPORTS DE LA MORALE AVEC LES AUTRES SCIENCES PHILOSOPHIQUES

ART. I. — La morale et la psychologie.

Après ce qui a été dit plus haut, nous nous bornerons à indiquer les principaux points de contact de la morale avec la psychologie.

La morale est la science du gouvernement de la vie; or, pour conduire et diriger un être, il faut nécessairement connaître non seulement sa loi, mais encore ses aspirations, les ressources dont il dispose, comme aussi les obstacles qu'il peut rencontrer sur sa route. C'est la psychologie qui nous renseigne sur tous ces points.

1. Ainsi, c'est par l'analyse de la conscience, de nos sentiments d'obligation, de responsabilité, de mérite, d'estime, de remords, etc., que nous constatons en nous l'*existence* de la moralité, et l'on

d'après notre propre moralité, la question est précisément de savoir comment nous pouvons. comment nous devons tendre à une pareille fin et observer une pareille loi. L'unique moyen de mettre à notre portée cet idéal absolu, d'en faire un idéal spécifiquement humain et pratiquement réalisable, est d'élever notre nature elle-même en l'idéalisant; ce qui suppose la connaissance approfondie de nos diverses facultés et de leurs légitimes aspirations.

peut dire que le début de la morale n'est en somme qu'un chapitre de psychologie.

2. La psychologie nous permet aussi de déterminer la *nature* de la moralité, c'est-à-dire en quoi consistent notre bien suprême, notre destinée, notre devoir. En effet, si, comme nous venons de le voir, il existe une corrélation nécessaire, une proportionnalité rigoureuse entre la nature d'un être et sa fin, entre ses moyens d'action et le but qu'il doit atteindre, il est clair que c'est l'étude de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons qui nous permettra de conclure à ce que nous devons être et à ce que nous devons faire.

3. C'est encore la psychologie qui nous fait connaître les *conditions* de la moralité :

a) La raison d'abord pour connaître la loi et le caractère absolu de l'obligation ;

b) Cette sensibilité supérieure qui nous fait éprouver l'attrait du bien, la satisfaction du devoir accompli, le remords du mal commis ;

c) Le libre arbitre, pour observer notre loi humainement, méritoirement.

4. Enfin, il est évident que la morale particulière et pratique ne saurait faire un seul pas sans la psychologie ; car les divers devoirs qu'elle impose, embrassant l'homme tout entier, ne peuvent être fixés qu'autant qu'on connaît en détail les facultés et les tendances qu'ils ont mission de régler. Ne l'oublions pas, dans cet ensemble complexe de penchants, d'instincts, de facultés, de besoins et d'aspirations, s'il faut tout surveiller, tout ordonner, tout contrôler ; s'il faut réprimer bien des choses, rien n'est à retrancher ; tout doit trouver sa place et son rôle légitime dans une synthèse harmonieuse, afin de concourir au développement et au perfectionnement de ce qu'il y a de meilleur en nous.

On voit dès lors l'importance en morale du *Γνωθι σεαυτόν*, et comment la connaissance de soi-même, qui est la condition de toute science, est encore le principe et le point de départ de toute moralité.

ART. II. — La morale et la métaphysique.

Si la connaissance de soi-même est le point de départ obligé de la science morale, c'est dans la métaphysique qu'elle trouve son fondement essentiel et son explication dernière.

En réalité, la morale n'est qu'une métaphysique en action ; c'est l'idée que nous nous faisons du monde, de Dieu, de nous-mêmes et de notre destinée future qui est l'âme et l'inspiratrice de tous nos actes.

1. Croit-on, par exemple, avec le matérialisme, que toute réalité se réduit à la matière et que toutes nos facultés se ramènent à la sensation, on affirme par là même que le plaisir est notre bien suprême, la fin dernière de toutes nos tendances : c'est la morale d'Épicure. — Admet-on, avec le panthéisme, que le monde est le développement nécessaire de Dieu, on condamne par là même tout idéal supérieur à ce qui est actuellement réalisé, et l'unique vertu de l'homme consiste à se résigner à l'universelle fatalité : c'est la morale du Portique.

2. Ainsi, pour descendre au détail, il est facile de montrer que toutes les notions morales trouvent leur raison dernière dans la métaphysique, notamment dans la théodicée. En effet, la morale est une loi ou elle n'est pas ; or, toute loi suppose évidemment un législateur de qui elle tient son autorité ; d'autre part une *responsabilité* n'est effective qu'autant qu'il existe un juge devant lequel il faut comparaître, et, à moins d'être illusoire, toute sanction suppose une puissance capable d'en assurer l'exécution. Or, quelle peut être cette autorité, cette justice, cette puissance souveraine, sinon Dieu lui-même qui, en créant l'homme intelligent et libre, lui assigne une fin, lui prescrit une loi, et se réserve de lui demander compte de ses actes et de rendre à chacun selon son mérite ?

Bref, sans Dieu, sans fondement métaphysique, la morale n'est qu'une abstraction creuse, une simple conception de notre esprit dépourvue de raison et d'autorité ; elle ressemble à ces « palais fort superbes et fort magnifiques », auxquels Descartes compare la morale païenne, et qui, suivant lui, « n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue ».

3. Ajoutons que, sans Dieu, le devoir est non seulement inexplicable, mais encore moralement *impraticable*.

De fait, les obligations qu'il impose sont parfois bien lourdes à notre faiblesse. On a beau en appeler aux charmes de la vertu, à la dignité personnelle et au respect de soi-même, ce sont là de pauvres ressources dans la lutte contre les passions. Au contraire, la pensée que Dieu nous voit et nous aime, qu'il connaît notre misère ; la certitude qu'en imposant le fardeau il donne aussi la force nécessaire pour le porter ; qu'il saura proportionner la récompense à l'effort, comme aussi punir toutes les lâchetés, voilà le secours vraiment efficace qui nous soutient dans la lutte, et l'espérance qui nous console dans l'épreuve.

4. On voit combien se font illusion ceux qui, avec Proudhon, proclament la morale indépendante, non seulement de toute religion, mais de toute métaphysique ; ou ceux qui, avec Kant et l'école criticiste, renversent l'ordre des choses, et soutiennent que la morale est l'unique fondement de la métaphysique ; que l'exis-

tence de Dieu, le libre arbitre et l'immortalité de l'âme, étant scientifiquement indémontrables, ne peuvent être admis qu'à titre de postulats de la morale. (Cf. *Postulats de la raison pratique*, Hist. de la Phil., p. 692). — C'est là violer outrageusement toutes les lois de la logique et de la raison. De fait, quoi de plus inintelligible et de plus irrationnel que ce devoir qui ne repose sur rien, qui ne se rattache à rien, que cette loi qui n'a ni objet ni législateur ! Et n'est-on pas en droit de répondre à Kant et à tous les partisans de cette morale prétendue indépendante, que, en privant le devoir de sa base métaphysique, ils mettent tout homme raisonnable dans l'impossibilité absolue de l'admettre et de s'y soumettre ?

ART. III. — La morale et la logique.

L'homme intelligent et libre tend naturellement au vrai et au bien. Toutefois, il peut s'égarer dans cette tendance ; d'où la nécessité de la *logique* qui apprend à bien penser, et de la *morale* qui apprend à bien vivre. De là les analogies que présentent ces deux sciences et les rapports étroits qui les unissent, car c'est un principe que deux sciences sont entre elles comme leurs objets.

§ 1. **Analogies.** — 1. Et d'abord, l'une et l'autre sont à la fois science et art, théoriques et pratiques. La logique est une théorie du vrai et une discipline de l'intelligence, comme la morale est une théorie du bien et une discipline de la volonté. Aussi suivent-elles la même marche et la même méthode. Toutes deux supposent l'étude de la psychologie et une connaissance exacte des facultés qu'elles doivent diriger.

2. Elles débutent l'une et l'autre par une partie formelle et théorique dans laquelle la logique étudie les lois de la pensée indépendamment de son contenu, de même que la morale étudie la nature, les conditions et les conséquences du devoir en général, sans se préoccuper de sa matière. Puis, dans une partie pratique, la morale applique aux diverses situations de la vie les principes qu'elle a établis, afin d'en déduire le code complet de nos différents devoirs, de même que la logique applique aux diverses sciences les lois de la pensée et détermine les règles de leurs méthodes respectives, d'après la nature de l'objet qu'elles étudient.

§ 2. **Différences.** — Ces analogies ne doivent pas nous faire perdre de vue les différences.

1. Nous l'avons dit, le but que poursuit la morale, l'art qu'elle

enseigne n'est pas *facultatif* comme l'acquisition d'une science ; il est essentiellement *obligatoire* pour tout homme quel qu'il soit ; de là le caractère propre des conclusions morales. Non seulement, par leur *évidence*, elles s'imposent à l'esprit comme autant de vérités à affirmer, mais par leur *autorité*, elles s'imposent à la volonté comme autant de préceptes à observer.

2. D'autre part, l'intelligence est une faculté nécessaire qui adhère fatalement à l'évidence ; tandis que, mise en face du devoir clairement connu, la volonté libre peut toujours le violer ou s'y conformer. De là en morale un certain nombre de questions qui n'ont pas leur analogue en logique ; telles sont l'obligation, la responsabilité, la vertu, la sanction, etc.

§ 3. **Services réciproques.** — On comprend dès lors l'influence que ces deux sciences exercent l'une sur l'autre et les services qu'elles sont appelées à se rendre.

1. D'une part, la volonté étant une faculté intelligente, la morale a besoin de la logique, car la première condition pour marcher droit, c'est de voir clair. Impossible de tendre au but, de faire son devoir à moins de le connaître, et plus cette connaissance sera précise et certaine, plus aussi, toutes choses égales d'ailleurs, on se sentira porté à y conformer sa conduite. Ce sont les convictions profondes qui font les grandes vertus et les caractères forts ; de même que l'absence de principes conduit à toutes les compromissions, à toutes les capitulations.

Néanmoins, il ne faut pas exagérer l'action de l'intelligence sur la volonté au point de tomber avec Leibniz dans le déterminisme psychologique, ou d'identifier la vertu avec la science, comme l'ont fait Socrate et Platon.

2. A son tour, la morale est d'un grand secours en logique, par cette raison que la volonté et les mœurs exercent une action considérable sur l'intelligence. Autant le vice et la passion l'obscurcissent et la faussent, autant la régularité de la vie et la rectitude des intentions contribuent à la rendre lucide et pénétrante. *Le meilleur précepte de logique que je puisse te donner, dit Malebranche, c'est que tu vives en homme de bien.* — Relire à ce propos ce qui a été dit des *causes morales d'erreur* (Logique critique, ch. VI, § 2).

Concluons par ces belles paroles de Bacon : *Doctrina circa intellectum atque illa altera circa voluntatem hominis in natalibus suis tanquam gemellæ sunt. Etenim illuminationis puritas et arbitrii libertas simul inceperunt, simul corruerunt ; neque datur in universitate rerum tam intima sympathia quam illa veri et boni.*

ART. IV. — **Division de la morale.**

La morale ayant pour objet de diriger l'homme vers sa fin en lui faisant pratiquer le bien et éviter le mal, le problème qu'elle pose peut se ramener à deux questions :

1° Y a-t-il pour l'homme un souverain bien, une fin dernière à laquelle il doit tendre, et quelle est cette fin? En d'autres termes, en quoi consistent pour lui le *bien* et le *devoir*?

2° Comment régler les actions de l'homme en vue de cette fin; comment appliquer cette loi aux diverses situations de sa vie? En d'autres termes, quels sont ses *différents devoirs*?

La première question a un caractère plus *spéculatif*; elle traite de la nature, des conditions et des conséquences de la moralité : c'est la morale *générale* ou *théorique*. Elle peut se définir : la *science du devoir*.

La seconde a un caractère plus immédiatement *pratique*; elle trace le détail des préceptes et des règles à observer : c'est la morale *particulière* ou *pratique*. Elle se définit : la *science des devoirs*.

De là deux grandes parties de la morale, qui feront l'objet de deux livres spéciaux.

Le 1^{er} Livre comprend la MORALE GÉNÉRALE et théorique, ou morale formelle, qui étudie le devoir abstrait, sa nature, ses conditions, ses conséquences nécessaires.

Le II^e livre comprend la MORALE PARTICULIÈRE et pratique, ou morale appliquée, qui a pour objet l'énumération et l'étude de nos différents devoirs.

LIVRE PREMIER

MORALE GÉNÉRALE

La morale générale ou théorique (1), autrement dit, *la science du devoir*, se propose de répondre à trois questions :

1° Y a-t-il un devoir, un souverain bien auquel nos actions doivent se rapporter ? En d'autres termes, nos actions sont-elles indifférentes, du moment qu'elles ne contrarient aucun de nos penchants, ou bien y en a-t-il d'absolument bonnes que nous devons faire, et d'absolument mauvaises que nous devons éviter, quoi qu'il en soit de notre plaisir ou de notre intérêt ?

2° En quoi consiste précisément le devoir, et quelle est la nature de ce souverain bien, qui rend bons les actes qui s'y rapportent, et mauvais ceux qui lui sont opposés ?

3° Enfin, quelles sont les conséquences qui découlent pour nous de l'observation ou de la non-observation du devoir ?

D'où trois parties de la morale générale :

I^{re} Partie, EXISTENCE DU DEVOIR ;

II^e Partie, NATURE DU DEVOIR ;

III^e Partie, CONSÉQUENCES DU DEVOIR.

(1) Comme nous le faisons remarquer plus haut, cette dénomination de *théorique* appliquée à la morale ne doit pas être prise à la lettre ; car toute morale, ayant pour objet de régler l'action, est, par là même, essentiellement pratique. Seulement, tandis que la morale *spéciale* descend dans le détail concret de nos devoirs particuliers, la morale *générale* cherche à s'élever à la formule la plus haute du bien, de l'obligation, de la justice ; aussi présente-t-elle ce degré supérieur d'abstraction et de généralité qui caractérise les sciences théoriques.

PREMIÈRE PARTIE

EXISTENCE DU DEVOIR

Pour constater l'existence du devoir, l'unique moyen est de recourir à l'observation psychologique et d'interroger la conscience morale.

Avant tout, il importe de distinguer la *conscience morale* de la *conscience psychologique*. La conscience psychologique, nous le savons, est la faculté qu'a l'âme *de se percevoir agissante ou modifiée*, tandis que la conscience morale est la *faculté de juger du bien ou du mal*. — On voit les différences :

a) La première nous rapporte, non seulement nos actions avec leurs motifs, mais encore nos sentiments, nos pensées, nos émotions et tout ce qui se passe en nous ; toutefois elle se borne à en constater l'existence : elle n'est que *témoin*. La conscience morale est *juge* ; elle apprécie la valeur morale de nos actions et de celles d'autrui ; elle proclame ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter.

b) La conscience psychologique sous forme de sens intime, nous est commune avec les animaux ; elle est inséparable de la vie sensitive. La conscience morale est propre à l'homme ; elle n'entre en exercice qu'à l'éveil de la raison. C'est d'elle que Sénèque a dit : *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*.

— Passons maintenant à l'analyse des divers phénomènes par lesquels la conscience morale nous révèle clairement l'existence du devoir.

CHAPITRE PREMIER

LE DEVOIR MANIFESTÉ PAR LA CONSCIENCE

ART. I. — Les données de la conscience morale.

§ 1. — Principes premiers de la moralité.

1. La tendance essentielle de notre esprit au *vrai* consiste surtout, nous l'avons vu, dans la possession naturelle des principes directeurs de la connaissance. De même notre tendance au *bien*

a sa racine dans certains jugements premiers très généraux qui dirigent infailliblement et universellement la conduite, ou, du moins, les appréciations morales de l'homme.

Le pouvoir inné de prononcer ces jugements absolus est une faculté de l'âme que les scolastiques nomment « syndérèse » (*synderesis*) et qu'ils assimilent à la faculté de percevoir les principes de raison (*intellectus principiorum*). Souveraine dans le domaine moral, la syndérèse est donc la faculté des principes premiers de la moralité (*intellectus principiorum ordinis moralis*).

2. « *Le bien et le mal moral s'opposent, — le bien est préférable au mal, — il faut faire le bien et éviter le mal.* » Tels sont les principes premiers de la moralité. On le voit, ils ressemblent aux principes directeurs de la connaissance spéculative. Comme le principe de contradiction et de raison suffisante, ils sont d'ordre statique et d'ordre dynamique. Mais tout en étant conformes aux principes spéculatifs, ils envisagent l'être sous l'aspect du bien et du mal moral, aspect étranger à l'ordre purement théorique; ils unissent ces concepts nouveaux selon des lois absolues différentes de la simple cohérence logique ou de la dépendance métaphysique, domaines des principes de contradiction et de raison suffisante; ils les dépassent donc, ils ne leur sont pas totalement réductibles et doivent par conséquent être regardés, dans leur ordre, comme des principes premiers.

§ 2. — Analyse de l'acte moral.

Pour plus de clarté, mettons la conscience en présence de quelque action concrète et nettement déterminée. Soit, par exemple, ce cas de conscience proposé par V. Cousin :

Au moment de sa mort, un ami me confie un dépôt, à charge de le remettre à une personne qu'il me désigne et que je suis seul à connaître. Mon ami meurt, emportant avec lui son secret dans la tombe, et je reste seul avec le dépôt et ma conscience. Je suis moi-même dans le besoin, je le suppose, et cet argent me tirerait d'embarras; d'autre part, aucun danger pour ma réputation. La pensée me vient de m'approprier ce dépôt; que dit la conscience?

1. **Avant l'acte.** — Elle déclare qu'une pareille action est *mauvaise*, et elle me défend de la faire; en d'autres termes, elle prononce un jugement sur la valeur absolue de l'acte, sans avoir égard à mon intérêt, et ce jugement elle l'impose, non seulement à mon esprit comme évident, mais encore à ma volonté comme obligatoire : en deux mots, elle affirme et elle commande.

A son tour, ce jugement provoque dans la sensibilité une émotion *sui generis*. C'est d'abord une *aversion* pour l'acte mauvais et un *attrait* proportionné pour son contraire; puis, c'est, vis-à-vis de la loi elle-même, un sentiment de *respect* qui m'attire et me

domine tout ensemble, et fait que la seule pensée de la violer me trouble et me confond (1).

2. **Après l'acte.** — Si j'ai résisté à la tentation, si j'ai fidèlement remis le dépôt, la conscience juge que mon acte est moralement bon; elle l'approuve, elle me loue, elle me dit que j'ai acquis un mérite, que je suis digne d'estime et de récompense, et cette attestation est accompagnée d'une émotion très douce, qui n'est autre que la satisfaction du devoir accompli; je me sens grandi à mes propres yeux, noblement fier et heureux de ce que j'ai fait.

Si, au contraire, c'est le devoir qui a succombé devant l'intérêt; si je me suis approprié le dépôt, j'ai beau être riche, considéré, ma conscience blâme hautement mon acte, elle me condamne, elle me crie que je suis un misérable, digne de mépris et de châtimement; et cette conscience de la faute commise provoque en moi une souffrance morale, un mélange de honte, de crainte, de mépris de moi-même, qui s'appelle le *remords* (2).

Remarque. — Il ne faut pas confondre le *remords* avec le simple *regret*. L'un et l'autre sont des sentiments pénibles; mais, tandis que le regret est provoqué par un accident fâcheux dont on n'est pas moralement responsable, comme, par exemple, une perte d'argent dans quelque spéculation maladroite, le remords naît d'une mauvaise action; il suppose la responsabilité morale, la conscience d'une obligation connue et délibérément violée.

Dans le premier cas, mon intérêt seul est lésé; j'en suis affligé, contrarié, je m'en veux d'avoir été imprudent, mais il n'y a pas lieu au remords; dans le second, c'est mon honorabilité qui est atteinte, ma valeur morale qui est amoindrie; je me méprise, je me condamne, j'ai honte de moi-même (3).

— D'autre part, il faut distinguer le remords du *repentir*. Le re-

(1) D'après Kant, qui en a fait une analyse approfondie, ce *respect* est un mélange d'amour et de crainte que nous éprouvons en présence de l'autorité de la loi. En effet, l'idéal que nous devons réaliser est nécessairement conforme à notre nature, il nous attire, nous l'aimons, nous le désirons comme notre bien. Mais d'autre part aussi, il nous domine de si haut, il impose une telle contrainte à nos penchants inférieurs, qu'il nous inspire une crainte révérentielle.

De là vient que le respect est un sentiment mixte, à la fois agréable et pénible : agréable, car nous admirons volontiers la majesté de la loi et le mérite du devoir accompli en dépit des faiblesses de la nature; mais pénible aussi, précisément parce que nous nous sentons humiliés en présence de la supériorité.

(2) — *La peine est la suivante du crime*, dit Platon, *suivante boiteuse qui peut tarder, mais qui ne cesse de poursuivre le coupable. Le bruit de sa marche, c'est le remords.*

(3) L'école évolutionniste ne voit dans le remords « qu'un regret du passé combiné avec la crainte des conséquences fâcheuses qu'on prévoit pour l'avenir ». Stuart Mill le réduit simplement à la crainte du châtimement. La Rochefoucauld avait déjà dit que « le repentir n'est pas tant un regret du mal que nous avons fait qu'une crainte de celui qui nous en peut arriver » (*Maxime* 180).

Ce sont là de grossières erreurs. Le repentir, le remords lui-même regardent le passé bien plus que l'avenir. Ils sont, comme on l'a dit, « la tristesse de l'ordre violé ».

mords n'exclut pas une certaine révolte de l'âme, on peut le subir en murmurant, en blasphémant, et dans ce cas, loin d'atténuer ou d'expié la faute, il l'aggrave.

Au contraire, le repentir suppose la douleur du mal commis, la résolution de le réparer, de ne le plus commettre, avec l'acceptation de la souffrance en esprit d'expiation. Aussi est-il par lui-même un retour à l'innocence, un moyen d'obtenir le pardon; tandis que le remords a le caractère d'un châtement, bien que sa raison d'être providentielle soit de conduire au repentir, et par celui-ci, de faire rentrer dans l'ordre.

§ 3. **Jugements et sentiments moraux.** — On le voit, la conscience morale se manifeste en nous par une double série de phénomènes : elle prononce des *jugements*, elle nous fait éprouver des *sentiments*.

1. Jugements moraux :

a) *Avant l'acte*, la conscience juge que, tel acte étant bon, il faut, ou tout au moins, l'on peut le faire, ou qu'étant mauvais, il faut l'éviter.

Ce premier jugement implique une double idée morale : l'idée du *bien absolu* auquel l'action est ou n'est pas conforme, et l'idée du *devoir*, c'est-à-dire de l'*obligation* qui en résulte pour nous d'agir ou de ne pas agir.

b) *Après l'acte*, la conscience approuve ou condamne l'acte qui a été posé, en même temps qu'elle loue ou blâme son auteur et qu'elle le proclame digne de récompense ou de châtement.

Ce second jugement implique deux autres notions indissolublement liées : la notion du *bien* et du *mal moral*, c'est-à-dire du devoir accompli ou violé, et la notion de *mérite* et de *démérite*, laquelle suppose à son tour ce principe, que la vertu doit être récompensée et le vice puni.

2. Les sentiments moraux sont :

a) *Avant l'acte* : un attrait naturel pour le bien et une répulsion instinctive pour le mal, joints à un sentiment de *respect* pour la loi qui commande ou qui défend.

b) *Après l'acte* : la satisfaction d'avoir fait notre devoir, ou le remords de l'avoir violé.

Que si nous sommes simplement témoins des actions d'autrui, c'est un sentiment d'approbation ou d'indignation pour l'acte accompli, d'estime ou de mépris pour son auteur.

3. La conscience morale nous apparaît donc sous un triple aspect : elle est *législatrice*, quand elle commande ou qu'elle défend; *juge*, quand elle approuve ou condamne; *récompensatrice* ou *bourreau* suivant qu'elle récompense par la satisfaction du devoir accompli, ou qu'elle châtie par le remords.

Tels sont les faits. Il faut en conclure qu'aux yeux de la conscience, toutes nos actions ne se valent pas, qu'elles ne sont pas indifférentes, qu'il y en a de bonnes et de mauvaises; par suite, qu'il existe une loi morale et qu'en dehors de l'intérêt et de l'inclination, il faut admettre un troisième motif d'action qui est la *raison*, le *devoir*.

CHAPITRE II

CARACTÈRES DE LA LOI MORALE

Le devoir, autrement dit la loi morale, telle que la manifeste la conscience, présente trois caractères principaux : elle est *obligatoire*, *absolue*, *universelle*.

§ 1. — La loi morale est obligatoire :

1. Par *obligation* on entend une nécessité morale d'obéir, c'est-à-dire une règle de conduite qui s'impose à la volonté sans toutefois la nécessiter. En d'autres termes, l'obligation est une loi qui commande mais ne contraint pas, une loi nécessaire mais non nécessitante. Or la conscience nous atteste avec la dernière évidence que nous sommes tenus d'observer la loi morale; que nous ne pouvons nous y soustraire, et qu'aucune puissance ne saurait l'abroger ni en dispenser, bien qu'*en fait*, nous conservions toujours le pouvoir physique de la violer.

Ce caractère d'*obligation* est propre au motif du devoir; le plaisir séduit, attire; l'intérêt conseille; seul le devoir commande.

2. On voit ce qu'il faut répondre à l'objection qui prétend que l'homme étant libre, est par là même affranchi de toute loi.

En fait, le libre arbitre affranchit seulement de la loi qui contraint, non de la loi qui oblige. Loin d'être incompatible avec l'obligation, on peut dire *a priori* qu'il l'exige et la suppose. En effet, tout être étant soumis à une loi en rapport avec sa nature, il s'ensuit que l'homme, essentiellement raisonnable et libre, doit obéir à une loi qui s'impose à sa raison sans nécessiter sa volonté; or tel est précisément le double caractère de l'obligation.

Sans loi morale, la liberté est inutile, car à quoi bon le pouvoir de choisir, si tous nos actes sont indifférents? D'autre part, sans liberté, la loi morale est absurde, car à quoi bon commander à un être qui est déterminé d'avance?

3. De ce caractère d'obligation, il suit logiquement que la loi morale doit toujours être *connaissable* et *praticable*, car une obligation ne s'impose qu'autant qu'elle est connue, et, d'autre part,

elle ne peut lier la volonté qu'autant que celle-ci a le pouvoir de faire l'action qui lui est commandée. « A l'impossible nul n'est tenu », dit le proverbe.

Au contraire, nous sommes souvent impuissants à découvrir ce qui serait le plus conforme à notre intérêt, et plus encore à le poursuivre efficacement.

§ 2. — La loi morale est absolue.

1. Une loi *absolue* est celle qui commande sans condition, c'est-à-dire qui impose une action, non comme un moyen d'obtenir quelque bien, mais comme une fin en soi, voulue pour elle-même. Au contraire, une loi est *conditionnelle*, qui ordonne une chose uniquement comme un moyen d'arriver à une fin. De là vient que l'obligation engendrée par la première est *absolue*, indéclinable; tandis que la seconde ne donne lieu qu'à une obligation *hypothétique*, à laquelle on peut se soustraire en renonçant à la fin proposée.

Ainsi, quand je dis à un enfant : il faut travailler pour réussir dans le monde, ou à un commerçant : il ne faut pas tromper de peur de nuire à votre crédit, je formule une loi conditionnelle; car, étant proposée uniquement comme un moyen, on peut l'esquiver en répondant, par exemple, qu'on ne tient pas à son crédit, ou qu'on est en état de vivre sans travailler. La loi morale procède différemment; elle dit absolument : travaille! ne trompe pas le prochain! Et si l'on demande pourquoi, la seule réponse qu'elle fait est que c'est bien, ou que c'est mal; ce qui revient à dire que telle est la loi.

Kant exprime ce caractère absolu du devoir quand il l'appelle un *impératif catégorique*, pour le distinguer des *impératifs hypothétiques*, qui commandent sous condition (1).

2. Remarquons que ce caractère absolu ne convient qu'au devoir. L'intérêt, le plaisir ont eux aussi leurs lois et leurs règles; ils disent par exemple : « sois tempérant, évite les passions »;

(1) La différence entre ces deux sortes d'impératifs n'est pas précisément que, d'un côté, il y a une condition et que, de l'autre, il n'y en a pas; en réalité, tout impératif doit avoir sa raison et sa condition. La différence est que, dans l'impératif hypothétique, la condition est telle qu'on peut toujours s'en affranchir, tandis que, dans l'impératif catégorique, on ne le peut pas. Le premier dit : « sois sincère, si tu veux conserver ton crédit; sois sobre, si tu veux conserver ta santé »; mais, le crédit et la santé étant des biens relatifs et, en somme, extérieurs à moi, je puis toujours y renoncer et, par là, me soustraire à la règle qu'ils tracent. Au contraire, l'impératif catégorique me dit : sois sincère, si tu veux respecter en toi l'intelligence qui est faite pour la vérité; sois sobre, si tu veux être un homme et non une brute; or je ne puis pas renoncer à ma nature; je ne puis pas ne pas vouloir être homme.

Sans doute la passion peut passer outre à cette condition; mais la raison, la conscience ne le peuvent pas, car ce serait se contredire, se renier, se détruire soi-même.

Comme dit Cicéron, parlant de la loi morale : *Nul ne peut la méconnaître sans se fuir lui-même et renier sa nature (de Republ.)*. Or une condition dont on ne peut s'affranchir équivaut à l'absence de toute condition.

mais ils ajoutent : « si tu veux conserver ta santé » ; ils disent « sois sincère, sois bon... si tu veux qu'on te croie et qu'on soit bon à ton égard ». Mais la santé, le crédit, etc. n'étant pas des biens absolus, des fins en soi, je puis toujours me soustraire à la règle en renonçant à la condition. Seul encore une fois, le devoir commande absolument et sans condition.

§ 3. — La loi morale est universelle.

1. La moralité est une loi *universelle* ; en d'autres termes, ses prescriptions sont les mêmes pour tous les hommes de tous les pays et de tous les siècles. De fait la moralité exprimant le rapport de la nature humaine avec sa fin, et tous les hommes ayant même nature et même fin, il s'ensuit nécessairement qu'ils sont tous soumis à la même loi (1).

2. Ce caractère d'universalité permet de distinguer nettement les prescriptions du devoir, des conseils de l'intérêt et des suggestions du plaisir. En effet, le plaisir de l'un n'est pas le plaisir de l'autre, et mon intérêt est souvent opposé à celui du voisin ; tandis que le devoir est tel que tous peuvent le vouloir simultanément, non seulement sans entrer en conflit, mais pour le plus grand avantage commun. Voilà pourquoi, si l'universalisation du bien établit l'harmonie la plus parfaite entre toutes les volontés, il est impossible d'universaliser le mal sans tomber dans la contradiction et le chaos.

Aussi, celui qui ment ou qui vole agit-il, non pas en vertu d'une règle qu'il veut voir pratiquer universellement, mais par une sorte d'exception dont il réclame le bénéfice pour lui-même, tout en exigeant que les autres s'en tiennent à la loi générale. Il dérobe, mais il entend que les autres respectent sa propriété ; il ment, mais il ne veut pas lui-même être trompé. Le devoir, a-t-on dit, *est ce que nous exigeons des autres*.

L'universalité peut donc être considérée, non pas sans doute comme le *constitutif* de la moralité, ainsi que le prétend Kant, mais comme un *critérium* qui nous permet de discerner le bien du mal ; car la marque infaillible qu'une action est conforme à la vraie nature humaine, c'est qu'elle puisse être généralisée autant que cette nature. D'où la maxime de Kant ; *Agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la règle de ton acte soit érigée en loi universelle* ; ou sous cette autre forme : *Agis de façon*

(1) Non pas, sans doute, que le devoir soit pratiquement identique pour tous les hommes et dans toutes les circonstances ; on peut même dire que la loi morale ne commande jamais deux fois absolument la même chose, précisément parce que les circonstances ne sont jamais absolument identiques. Son universalité consiste en ceci qu'elle ne change pas avec nos passions et nos intérêts, et que, si les applications varient suivant les temps, les lieux et les personnes, les principes qui doivent nous diriger sont toujours et absolument immuables.

que tu puisses vouloir faire partie d'un monde où chacun agirait comme toi.

Il y a longtemps que la sagesse des peuples avait dit : *Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fit, et ne leur faites pas ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-mêmes.*

Tels sont les caractères propres du devoir et des injonctions de la conscience morale. Cicéron les a magnifiquement formulés dans ce passage souvent cité : « Il existe une loi conforme à la nature, commune à tous les hommes, raisonnable, éternelle, qui nous commande la vertu et nous défend l'injustice. Cette loi n'est pas de celles qu'il est permis d'enfreindre ou d'éluder, ou qui peuvent être modifiées ; ni le peuple, ni les magistrats n'ont le pouvoir de délier des obligations qu'elle impose. Elle n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, ni différente aujourd'hui de ce qu'elle sera demain ; universelle, inflexible, toujours la même, elle embrasse toutes les nations et tous les siècles » (*De Republ.*).

APPENDICE

Loi physique et loi morale.

Nous l'avons dit, tout être en ce monde a nécessairement une fin, et par suite, une loi en rapport avec sa nature ; or les êtres, n'ayant pas tous la même nature, ne sauraient avoir la même fin ni la même loi. Sous ce rapport ils peuvent se ranger en deux grandes catégories : les *personnes* et les *choses*. Les personnes, douées d'intelligence et de liberté, constituent le monde moral ; les choses, dépourvues de ces facultés supérieures, composent le monde physique ; de là les différences qui caractérisent la *loi physique* et la *loi morale* (1).

I. — En un sens très général, on peut définir la loi : la règle constante et uniforme d'après laquelle un être agit ou doit agir.

1. La loi *physique* régissant des êtres incapables de comprendre et de vouloir, ne peut être conçue que sous forme d'impulsion qui nécessite à agir d'une certaine manière ; au contraire, la loi *morale*, s'adressant à un être intelligent et libre, a le caractère d'une obligation, c'est-à-dire d'une direction idéale, qui s'impose à la volonté sans toutefois la nécessiter : seule elle a le caractère d'une loi proprement dite, émanant d'une autorité, imposant l'obéissance, inspirant le respect ; tandis que la loi physique est une simple formule énonciative de ce qui est, et non pas impérative de ce qui doit être.

2. Il suit de là que la loi morale ne peut être observée qu'à la condition d'être connue et consentie, et que l'agent qui y est soumis conserve toujours le pouvoir matériel de l'enfreindre, tandis que la loi physique, nécessitant l'être à agir, est observée aveuglément, irrésistiblement.

D'autre part, la loi morale exprimant le rapport nécessaire de la nature

(1) Nous faisons ici abstraction des lois qui peuvent être communes aux personnes et aux choses, pour n'envisager que celles qui sont caractéristiques de l'un ou de l'autre ordre d'êtres.

humaine avec sa fin, ne saurait être ni abrogée ni modifiée. Il est aussi impossible à la raison d'admettre que le mal soit permis et le bien défendu, que de concevoir un phénomène sans cause ou un tout plus petit que sa partie. Au contraire, la loi physique, n'exprimant qu'un rapport contingent entre divers phénomènes, pourrait être autre qu'elle n'est. Il était possible, absolument parlant, que la chute des corps s'opérât dans d'autres conditions; que la terre accomplit sa révolution en un autre sens ou en un temps plus court, etc.

En deux mots, on peut dire que la loi morale est nécessaire en elle-même mais non nécessitante; tandis que la loi physique, qui est nécessitante, n'est pas nécessaire; ou mieux encore, en employant la formule de Kant, que la loi morale est *objectivement nécessaire* et *subjectivement contingente*, tandis que la loi physique, qui est *objectivement contingente*, est *subjectivement nécessaire*.

II. — De cette diversité de *nature* découle la diversité des *méthodes* à suivre, selon qu'il s'agit de déterminer l'une ou l'autre de ces lois.

La loi physique, étant objectivement contingente, ne peut être connue que par l'observation; d'autre part, l'agent étant nécessité à s'y conformer, le fait est fatalement conforme à sa loi, et il suffit d'observer celui-là pour conclure à celle-ci. En d'autres termes, l'observation est nécessaire et suffisante pour déterminer la loi physique.

Au contraire, la loi morale étant subjectivement contingente, le sujet qui y est soumis conserve le pouvoir physique de la violer; le désaccord est donc toujours possible entre l'acte et sa loi, et, dès lors, celle-ci ne saurait être déterminée par la simple observation des faits. Mais d'autre part aussi, comme elle exprime un rapport nécessaire entre la nature de l'homme et sa fin, il résulte que, connaissant cette nature, on peut en déduire cette fin et par suite, cette loi. La loi morale n'est donc pas comme la loi physique une loi *réelle*, un simple fait généralisé, mais un principe, une loi *idéale* qui se déduit des données de la psychologie.

Concluons que ces deux ordres de lois manifestent, chacun à sa manière, l'existence du divin législateur. *Le ciel étoilé au-dessus de nos têtes*, disait Kant, *et la loi morale au dedans de nos cœurs*, deux choses qui remplissent l'âme d'un respect et d'une admiration toujours croissants.

De fait, le ciel étoilé est, par l'infinité du nombre, l'énormité des masses, la régularité des mouvements, le plus splendide témoin de l'ordre physique, et par suite, de la sagesse et de la puissance du Créateur; tandis que la loi morale nous révèle par la sainteté, par le caractère absolu et immuable de ses décrets, une autorité souveraine, infiniment digne d'obéissance et de respect.

DEUXIÈME PARTIE

NATURE DU DEVOIR

L'analyse de la conscience morale nous a révélé l'*existence* du devoir; il s'agit maintenant d'en déterminer la *nature*.

Le devoir peut se définir : LE BIEN EN TANT QU'OBLIGATOIRE ; nous aurons donc résolu la question si nous parvenons à établir :

1° En quoi consiste le *bien*, qui est comme la *matière* du devoir;

2° d'où lui vient ce caractère *obligatoire*, qui est comme la *forme* du devoir.

Il faudra ensuite distinguer du *bien moral* considéré *objectivement* et *en soi*, ce même bien *en tant que s'imposant en fait à chaque conscience*, ce qui est proprement le *bien moral formel*. — Tel sera l'objet de cette deuxième Partie.

Nous la ferons suivre d'une Partie historique, dans laquelle nous passerons en revue les diverses théories relatives à la nature du souverain bien.

CHAPITRE PREMIER

MATIÈRE DU DEVOIR — LE BIEN MORAL EN SOI OU OBJECTIF

Tout le monde est unanime à reconnaître qu'il y a un bien et un mal ; que faire l'aumône, par exemple, est bien, et que commettre un meurtre est mal. Mais, pourquoi l'aumône est-elle un bien et pourquoi le meurtre est-il un mal ? Ici apparaissent les divergences.

L'un dira que le meurtre est incompatible avec le bonheur de l'humanité et que porter atteinte à ce bonheur est un mal.

Un autre soutiendra que le meurtre est contraire aux prescriptions de la raison, et que désobéir à la raison est un mal.

Un autre, que le meurtre est contraire aux commandements de Dieu et que contrevenir à ces commandements est un mal.

Enfin, quelqu'un fera voir que le meurtre, conduisant à la

potence, est évidemment contraire au bonheur personnel qu'il est dans notre nature de rechercher en toutes choses.

Ce qui est plus singulier, c'est que chacune de ces opinions renferme une part de vérité. La question est donc de trouver une théorie qui comprenne tous ces éléments de vérité, et les harmonise en les complétant.

Avant tout, précisons exactement ce qu'il faut entendre par *bien moral en soi ou objectif*.

Nous l'avons dit, la volonté, étant une activité intelligente, ne se détermine jamais sans motif, et tout motif d'action est nécessairement un bien. Or, de même que dans l'ordre de la connaissance, en remontant l'échelle des raisons et des explications, on arrive fatalement à un principe premier, évident par lui-même, qui rend évidentes toutes les autres vérités; ainsi, dans l'ordre de la tendance, en remontant l'échelle des motifs et des biens, on arrive nécessairement à un motif dernier, à un bien absolu, voulu pour lui-même, qui fait la bonté de tous les actes qu'il inspire. Ce bien absolu et dernier auquel nous devons subordonner, et au besoin sacrifier tous les autres biens, pour que nos actions soient absolument bonnes, est ce qu'on appelle *bien moral en soi ou objectif*. En quoi consiste-t-il, et quelle est sa nature?

ART. I. — Détermination rationnelle du bien moral en soi.

§ 1. — Nature du bien moral.

1. Une faculté est un *pouvoir* et par suite un *besoin* d'agir, c'est-à-dire une tendance vers un bien déterminé qui lui manque, et auquel elle aspire comme à son complément nécessaire et à son achèvement naturel. Si donc notre nature se réduisait à une seule faculté, son bien absolu se confondrait avec le bien de cette faculté, sa loi serait d'y tendre; car c'est par là qu'elle atteindrait le double but de toute activité, à savoir : le plus grand développement de son être, et le maximum de bonheur dont elle est susceptible. Mais la nature humaine comprend tout un ensemble de facultés et de tendances; nous pouvons donc déjà conclure que sa fin totale et dernière, son bien absolu ne saurait consister dans le bien de telle ou telle de ses facultés prise à part, mais dans le développement maximum et dans la satisfaction complète de toutes ses énergies.

2. D'autre part, il est évident que nos tendances n'ont pas toutes un droit égal à être satisfaites, et qu'il ne suffit pas de faire la somme de nos facultés, et de leur accorder à toutes indistinctement ce qu'elles réclament.

a) D'abord, ce serait là une tâche *impossible*, car leurs exigences sont souvent contradictoires. « L'instinct pousse, l'appétit com-

mande, pendant que la raison parle, que la passion crie, que la sensibilité pleure ou s'épanouit. *Suivre la nature* est donc une formule anarchique, dont il serait impossible de tirer une véritable règle d'action. Quel chaos que la vie humaine ainsi livrée à l'expansion de toutes ses forces naturelles, si la raison ne parvenait à l'organiser et à en régler les mouvements ! » (Vacherot.)

b) Tâche *injuste et déraisonnable* aussi ; car toutes nos facultés, toutes nos tendances sont loin d'avoir la même valeur. En effet l'homme n'est pas un simple faisceau de facultés accidentellement réunies ; il est un tout harmonieux, dont les différentes parties constituent un système de forces et de tendances substantiellement unies, hiérarchiquement ordonnées et concourant aux fins de l'ensemble. Le souverain bien, l'idéal de l'homme ne consiste donc pas dans un développement quelconque, mais dans un développement harmonieux de ses facultés, proportionné à leur valeur et à leur perfection relatives, dans lequel par conséquent les fonctions inférieures de la vie sensitive et végétative restent subordonnées aux fonctions supérieures de la vie raisonnable et vraiment libre.

§ 2. — L'ordre métaphysique et physique et l'ordre moral.

1. On le voit, le bien moral consiste dans le respect de l'ordre harmonieux et hiérarchique des fins, telles qu'elles nous sont manifestées par la nature même des choses. Il semblerait donc à première vue que toutes les lois objectives qui règlent les essences des êtres et leurs rapports physiques et métaphysiques, dussent se présenter à la conscience humaine sous la forme d'un ordre à respecter absolument, c'est-à-dire sous la forme du bien moral. Bon nombre de philosophes, parmi lesquels Malebranche et Montesquieu, semblent le supposer. « De même, dit Malebranche, qu'il y a entre les choses des rapports de grandeur qui sont l'objet des mathématiques, il y a des rapports de perfection qui sont l'objet de la morale. Une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme... » Et ailleurs : « C'est un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps, comme c'est une vérité nécessaire que deux fois deux soient quatre. »

2. *Respecter l'ordre essentiel des choses*, telle serait donc la formule du bien moral. Elle est équivalente à cette autre : *suivre la nature* et elle appelle les mêmes réserves. Sans doute, elle peut s'admettre en ce sens très général que la vie raisonnable est nécessairement respectueuse d'un certain ordre ; mais elle est fautive si l'on prétend nous imposer l'obligation d'observer toute espèce d'ordre et de lois ; car, outre l'ordre moral, il y a un ordre physique, un ordre logique, mathématique, etc., qui sont loin d'avoir la même valeur et de commander le même respect.

De fait, un grand nombre de lois et de rapports n'ont rien de commun avec la moralité; d'autre part, nous l'avons déjà dit, les actes les plus coupables ne sauraient exister, à moins de se conformer à un certain ordre physique, logique, etc.

Nous nous soumettons, sans doute, à l'ordre et aux lois de la nature, mais c'est comme à une contrainte, à une nécessité physique, souvent pénible, parfois même odieuse, non comme à une nécessité morale et vraiment obligatoire.

Les rapports moraux constituent donc un ordre à part; mais, pourquoi en est-il ainsi et quel est le caractère spécifique qui distingue ce qui est moral de ce qui ne l'est pas?

3. Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'anticiper quelque peu sur la métaphysique. Comme nous le verrons en son lieu, tout être, par le fait même de sa réalité, peut être appelé *vrai* et *bon*. Dès là qu'il est, il constitue au regard de l'intelligence et de la volonté, un objet proportionné à ces deux facultés. Ces deux attributs de vérité et de bonté sont dits *transcendants* parce qu'ils accompagnent l'être dans toutes ses manifestations et à tous ses degrés, — mais tout être vrai n'est pas *évident*, tout être bon n'est pas *beau*, car l'évidence suppose, outre la simple vérité qui oriente l'être indifféremment à toute intelligence, une proportion spéciale à *telle* intelligence; et la beauté suppose un degré et un mode du bien et du vrai, qui les fassent resplendir et les rendent aptes à contenter le sens esthétique de l'être raisonnable. Il en est de même de la *moralité*. Elle consiste dans une perfection d'être et un ordre de rapports qui satisfassent les aspirations supérieures de nos facultés, non pas seulement en tant que ces dernières possèdent tel degré de perfection *physique*, mais en tant qu'elles font de chacun de nous un sujet libre et responsable, maître de lui-même, capable de droits et de devoirs, en un mot, une *personne*.

4. *Par exemple* : en s'exerçant à composer des phrases harmonieuses mais dénuées de sens, en suivant un régime alimentaire excentrique, en faisant exprès des additions fausses, l'homme se sert mal de ses facultés. Tant qu'il se borne là, cependant, il se contente de produire des désordres *physiques*, il ne commet aucune faute *morale*. La personnalité humaine, en effet, reste alors intacte en lui-même aussi bien que dans les autres. Mais que, par ces pratiques étranges, il se rende impropre à raisonner juste ou qu'il altère notablement sa santé, sans aucune raison suffisante; que ces mots dénués de sens contiennent le refus d'une vérité à laquelle un autre a droit, ou que cette falsification du résultat de l'addition aboutisse à frustrer autrui d'une partie de son dû, la personnalité humaine se trouve lésée : un *désordre moral* a été commis.

§ 3. — L'ordre moral individuel et social.

Nous ne sommes pas seuls au monde; nous vivons en société; nous sommes entourés d'hommes semblables à nous, ayant même nature et même valeur, aspirant au même bien, au même idéal que nous. L'individu humain ne doit donc pas se considérer comme un tout isolé, mais comme le fragment d'un tout plus vaste, qui est l'humanité. Aussi bien, outre ses penchants personnels, notre nature comprend encore des penchants sociaux, qui exigent que chacun soit heureux et se développe autour de nous.

Ce n'est donc pas assez de réaliser l'ordre en nous en travaillant exclusivement à notre perfection personnelle, il faut encore le faire régner hors de nous et ordonner nos actes par rapport à l'humanité dont nous faisons partie. Comment? En agissant de manière que le développement de notre personnalité s'opère *sans détriment*, bien plus, à *l'avantage* des personnalités qui nous entourent et qui nous valent; en travaillant de toutes nos forces au progrès de l'humanité par la justice, la charité et la fraternité. C'est alors seulement que nous réaliserons l'ordre total, le bien que la raison conçoit comme l'idéal de notre nature.

§ 4. — L'ordre moral par rapport à la fin dernière.

Ajoutons que, par les seules lumières naturelles de sa raison, l'homme voit qu'il n'est pas le maître absolu de son être, qu'il n'en est ni la *cause première* ni la *fin dernière*. Il ne peut donc réaliser l'ordre total et procurer le bien absolu de sa nature que par l'accomplissement d'un devoir qui prime tous les autres en les résumant, le devoir envers Dieu, cause première, fin dernière et législateur de la nature.

Conclusion. — On peut donc conclure que le souverain bien de l'homme consiste dans la tendance à sa fin dernière par le développement harmonieux et maximum de tout son être, s'opérant sous l'empire de la raison par la subordination des penchants inférieurs aux facultés les plus nobles, au mieux de toutes les personnes humaines, étroitement unies entre elles par la justice et par l'amour.

C'est en réalisant cet idéal que nos actes seront absolument bons, que nous vivrons nous-mêmes le plus possible, tout en faisant vivre les autres; que nous ferons vraiment œuvre d'homme et par suite, que nous atteindrons dans sa plénitude ce double résultat de toute activité humaine vraiment normale, à savoir : l'accroissement de notre être et de notre valeur absolue, qui est la *vertu*, et ce repos de l'âme dans la satisfaction complète et harmonieuse de toutes ses facultés, qui s'appelle le *bonheur* (1).

(1) Bonheur toujours imparfait et relatif dans cette période de progrès moral qui est la vie présente; satisfaction totale et absolue, fruit naturel en même temps que

ART. II. — **Confirmations de nos conclusions.**

§ 1. **Première confirmation.** — Ce qui garantit l'exactitude de nos conclusions, c'est que le bien en soit, tel que nous venons de le déterminer, réunit tous les *caractères* essentiels que nous avons reconnus *a priori* convenir à la loi morale.

1. Le premier de tous est l'*adaptation* parfaite qui doit exister entre la loi d'un être et sa nature. Or ce bien, tel que nous l'avons décrit, est éminemment conforme à notre nature, à ses moyens, à ses exigences, puisqu'il n'est en somme que cette nature elle-même idéalisée.

2. De plus, il est essentiellement *obligatoire*, car nous ne pouvons concevoir cet idéal de notre nature, sans nous sentir en même temps obligés d'y tendre et de le réaliser dans la mesure de nos forces. C'est là, après tout, un cas particulier de la loi universelle qui veut que tout vivant tende, par une activité incessante qui est sa vie même, à la conservation, à l'achèvement, à la perfection de son être ; avec cette différence toutefois, que chez l'être inférieur elle a le caractère d'une *impulsion* aveugle et fatale, tandis que pour l'homme intelligent et libre elle a le caractère d'une *obligation* qu'il peut enfreindre, mais à laquelle il ne saurait se soustraire.

3. Cette obligation est *absolue* ; car l'idéal de notre nature, étant le terme ultime de notre tendance, au-dessus duquel nous ne saurions nous élever, la raison lui reconnaît le caractère d'une fin en soi, qui doit être voulue pour elle-même et qu'il est absurde de vouloir conditionnellement, c'est-à-dire comme moyen d'arriver à quelque autre bien qui lui serait nécessairement inférieur.

4. En outre, on comprend que ce bien, étant fondé sur la nature elle-même, est aussi *universel* et aussi *immuable* qu'elle.

5. Enfin, la réalisation de cet idéal mettant l'ordre et l'harmonie, non seulement dans chaque individu, mais dans l'humanité entière, son concept peut s'universaliser pour le plus grand bien de tous et de chacun ; car si la passion divise les hommes, la raison les accorde et les unit ; la première se porte sur des objets qu'on diminue en les partageant, tandis que l'objet de la raison est le vrai, le beau, le bien absolus, Dieu en un mot, qui se donne à tous, tout entier, sans se perdre ni se diviser, et dont la jouissance s'accroît par une possession commune.

§ 2. — **Seconde confirmation, le témoignage de la conscience.**

1. En effet, dès que j'ai conçu cet idéal humain, je juge qu'il

récompense de nos progrès, dans la *béatitude* définitive de l'autre vie (Voir plus loin *La sanction morale complète et définitive*).

est absolument bien de travailler à sa réalisation, et qu'il est mal d'y renoncer ou de s'en détourner; je ressens naturellement pour lui un attrait, qui fait plus ou moins échec aux séductions vulgaires du plaisir et de la passion; je ne puis m'empêcher d'approuver et d'estimer intérieurement ceux qui font profession d'y tendre, de respecter ceux qui ont réussi à s'en approcher notablement, comme aussi de condamner et de mépriser ceux qui y renoncent.

2. Quant à moi, quelles qu'aient été les conséquences de mon acte au regard de l'intérêt, de la jouissance ou même de la réputation, si j'ai conscience d'avoir résisté à l'égoïsme et à la passion pour obéir à la raison et tendre, autant qu'il était en moi, à la perfection de ma nature, j'éprouve une douce satisfaction qui me console de l'insuccès ou de l'injustice des hommes; je m'estime, je suis grandi à mes propres yeux, je sens que ma valeur absolue s'est accrue, que j'ai acquis un droit imprescriptible à la récompense et au bonheur.

D'autre part, si j'ai agi contrairement à l'ordre et au rebours de l'idéal que me propose, que m'impose la raison, j'ai beau m'être enrichi, jouir de la considération de mes semblables, je me sens diminué, amoindri, dégradé; je me méprise, j'ai honte de moi-même; j'ai conscience d'être passible d'un châtiment.

On le voit, ce sont là précisément tous les phénomènes que l'analyse de la conscience morale nous a montrés comme indissolublement liés à l'observation ou à la violation du devoir.

§ 3. — Dernière et précieuse garantie de vérité.

Notre conception du bien concorde avec les formules proposées par les plus grands moralistes de tous les siècles.

1. *Deum sequere, tends à Dieu, imite Dieu, ressemble à Dieu, etc.*; ainsi parlaient Pythagore, Socrate et Platon. — *Est igitur virtus hominis cum Deo similitudo*, disait Cicéron.

Malebranche ne tient pas un autre langage : « Le bien, dit-il, consiste à nous rendre semblables à Dieu, en voulant ce qu'il veut lui-même, en devenant parfaits autant que nous le pourrons. » Et Bossuet : « Par la connaissance de la vérité nous acquérons sans cesse de nouveaux traits de ressemblance avec Dieu; mais cette ressemblance ne s'achève que par une volonté droite. »

Il est facile de montrer l'équivalence de ces formules avec la nôtre. En effet Dieu, étant l'infinie perfection, est aussi, par là même, l'idéal commun de tout être existant ou simplement possible; c'est donc en lui que l'idéal humain se trouve pleinement réalisé, et dès lors, en travaillant à perfectionner notre nature, c'est Dieu que nous imitons, c'est à Dieu que nous ressemblons dans la mesure de nos forces.

2. *Sequere naturam*, ont dit Zénon, Épicure, aussi bien qu'Aristote, *Vis conformément à la nature*. — Rien de plus juste, à condition toutefois que l'on entende parler de la nature vraie et complète, exprimant ce qu'il y a de vraiment humain en nous. Ce qui ne veut pas dire : obéis à tous tes penchants, abandonne-toi à toutes tes passions, mais *sois vraiment homme, reste homme, travaille à être homme le plus possible; homines quam maxime homines*, disait Pline le Jeune; en d'autres termes, tends à réaliser ton idéal et la perfection de ta nature. *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura* (Cicéron).

3. *Sois heureux* : travaille à te rendre digne du bonheur. *Recherche le plus grand bonheur*, disait Aristote, *par l'exercice de tes plus nobles facultés*. — De fait, si tout développement, tout perfectionnement de l'être est accompagné d'une jouissance proportionnée, il faut bien conclure que le développement harmonieux et maximum de toutes nos facultés ne peut manquer de produire en nous ce maximum de jouissance qui s'appelle le *bonheur*.

Comme le dit Malebranche, « en devenant parfaits autant que nous le pouvons, il en résultera que nous serons heureux, car Dieu aime chaque chose à proportion de sa perfection; nous serons donc plus aimés à mesure que nous serons plus parfaits, et plus heureux à mesure que nous serons plus aimés de Dieu ».

4. Enfin la morale, n'étant après tout que l'ordre dans l'amour, peut se résumer dans cette formule évangélique aussi simple que sublime : *Aime Dieu par-dessus toutes choses, et ton prochain comme toi-même*, là est toute la loi, tout l'homme.

APPENDICE

Le progrès moral de l'humanité.

Au sens le plus général, on entend par *progrès* le passage graduel d'un état jugé mauvais ou pire à un état estimé bon ou meilleur. Appliqué à l'humanité, le progrès signifie la marche du genre humain, pris dans son ensemble, vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur. Naturellement, on peut distinguer autant de progrès particuliers que nous comptons de tendances ou d'aptitudes spéciales. Il y a un progrès intellectuel et scientifique, un progrès matériel et industriel, un progrès moral, etc.

Le progrès intellectuel et industriel est évident; il est continu et plus ou moins fatal; mais le progrès moral dépendant de la liberté humaine et supposant une lutte continuelle contre nos penchants inférieurs, l'on peut se demander si l'humanité est en progrès sous ce rapport, ou si elle demeure stationnaire, ou même, comme plusieurs l'en accusent, si elle ne présente pas des signes non équivoques de décadence.

1. On sait que Pascal se prononçait pour le *statu quo*. D'après lui, la malice et la bonté du monde en général, sont toujours les mêmes, à quelques nuances près, et, « s'il serait facile de relever de nos jours des formes de cor-

ruption nouvelles, nées du changement des mœurs et des habitudes, on en citerait aisément de démodées ou d'éteintes ».

2. A en croire l'évolutionnisme, le progrès moral est incontestable, et, comme tous les autres progrès, il est nécessaire, ininterrompu, illimité. En vertu même de l'évolution, l'égoïsme, c'est-à-dire le mal et l'immoralité, doit nécessairement disparaître pour faire place à l'altruisme, c'est-à-dire à la vertu et à la perfection morale. H. Spencer remarque que, aujourd'hui déjà, un homme instruit et d'une fortune médiocre n'a plus besoin d'héroïsme pour n'être ni brigand, ni faussaire, ni faux monnayeur... « Ce sont là, dit-il, des métiers qui s'en vont et le progrès est visible (1). »

3. D'autres philosophes soutiennent au contraire, et presque par les mêmes raisons, que le niveau de la vertu s'abaisse tous les jours; que notre siècle est, en somme, pauvre de vrai mérite; que le progrès va à l'encontre du développement de la moralité, car les fortes tentations devenant de plus en plus rares, avec elles disparaissent les occasions de haute vertu. Que si les grands crimes sont moins fréquents, c'est que « pouvant satisfaire facilement nos désirs en faisant le bien, ce n'est presque plus la peine de faire le mal, du moins le mal plein et grossier » (Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*).

Qu'en est-il et à qui devons-nous croire?

Avant de répondre à une question aussi complexe, il importe de préciser ce qu'on entend par *progrès moral*, car il en est de plusieurs sortes.

a) Parle-t-on du progrès dans les *idées* et dans la science de la morale, et veut-on savoir si les consciences sont plus éclairées aujourd'hui qu'autrefois?

b) Est-il question du progrès dans les *faits*, et veut-on savoir si l'ordre extérieur est, en soi et matériellement, plus conforme à l'ordre absolu? S'il y a plus de justice réalisée dans les rapports entre les hommes, plus d'humanité dans les relations entre les classes sociales ou entre les nations?

c) Ou enfin, s'agit-il du progrès dans les *intentions*, et demande-t-on si les hommes sont aujourd'hui moralement meilleurs et plus vertueux que leurs ancêtres?

On conçoit que des questions si distinctes soient susceptibles de réponses diverses.

I. — Et d'abord, on ne peut nier qu'il y ait un certain *progrès* dans les *idées morales* et que les consciences soient aujourd'hui mieux instruites de leurs devoirs. Après tout, ce progrès est celui de la raison humaine, et il n'est pas admissible que, progressant dans les autres sciences, elle soit condamnée à rester stationnaire en morale théorique. De fait, l'humanité s'élève chaque jour à des notions plus justes de ses droits et de ses devoirs; l'esclavage, les vengeances privées, les tortures raffinées, etc., qui jadis étaient considérés comme légitimes, sont aujourd'hui universellement réprouvés.

On peut constater un progrès analogue dans toutes les branches de la morale, domestique, civile et même internationale. L'idéal de justice pénètre de plus en plus les institutions sociales. La distinction entre la légalité et la moralité proprement dite est mieux établie et plus généralement acceptée. La guerre n'est plus considérée comme un état naturel et permanent, mais comme une crise passagère et anormale, destinée à ramener la paix. Le pillage, le massacre des prisonniers, l'emploi des armes empoisonnées, etc., sont aujourd'hui rayés du code de toutes les nations civilisées. Sans doute, il se commet encore bien des infractions à ces grandes lois de la morale;

(1) On peut se demander si ces métiers ont vraiment disparu, ou s'ils ont seulement revêtu une autre forme plus en rapport avec la civilisation : les opérations de bourse et les spéculations véreuses remplaçant plus fructueusement et avec moins de danger le métier suranné de détrousseur de grand chemin.

mais, si les volontés sont assez perverses pour se les permettre, les intelligences du moins sont en général assez éclairées pour n'y plus voir l'exercice d'un droit, encore moins l'observation d'un devoir.

Mais ce progrès dans les idées ne constitue pas encore le progrès moral proprement dit, le plus savant moraliste n'étant pas nécessairement l'homme le plus vertueux.

II. — Quant à l'ordre extérieur, on peut reconnaître qu'il est aujourd'hui mieux observé, et que les actions sont matériellement plus conformes au bien absolu que dans les siècles passés. Il y a moins de meurtres, moins d'actes de violence et de brigandage, plus de respect de la vie humaine et de la propriété; bref, la sécurité est plus grande, et les droits de chacun sont mieux protégés.

S'ensuit-il qu'il y ait, par là même, plus de vertu véritable, et qu'on puisse conclure à un progrès réel dans la moralité proprement dite? Nullement, car cet ordre extérieur peut tenir, non pas tant à un progrès dans l'énergie morale et dans la rectitude des intentions, qu'à un accroissement de contrainte physique et morale dû aux lois, aux mœurs, à l'éducation, à l'opinion, aux convenances sociales. Il est incontestable, par exemple, que jadis le seigneur, isolé dans son donjon féodal, assuré de l'impunité, avait plus de mérite à ne pas rançonner le voyageur, à s'abstenir même d'un meurtre par colère ou par vengeance, que le citoyen du xx^{e} siècle, contenu qu'il est de toutes parts par la crainte des lois et de l'opinion, par la certitude du châtement (1).

Voilà pourquoi les crimes peuvent être plus rares de nos jours, sans que nous en soyons moralement meilleurs, et les actes extérieurs, matériellement plus conformes au bien, sans qu'il soit permis de conclure au progrès de la vertu elle-même. D'autant plus que le progrès des idées morales et la connaissance plus exacte que chacun a de ses obligations, ne peuvent que rendre plus coupable celui qui se met délibérément en contradiction avec elles, et qu'en diminuant les facilités de mal faire, le progrès de l'organisation sociale permet de substituer plus facilement au motif du devoir les sentiments de crainte et les vues intéressées.

III. — Pour ce qui est du *bien moral* proprement dit, c'est-à-dire de la vertu et de la valeur absolue des actions, il nous paraît bien difficile, et même impossible, de décider si l'humanité est en progrès ou en recul sous ce rapport, et il est facile d'en donner la raison. En effet, la mesure de la vertu et de la moralité réside essentiellement dans l'intention plus ou moins pure, dans l'effort plus ou moins généreux pour résister à l'égoïsme et aux passions mauvaises; or ce sont là des choses dont Dieu seul et les consciences individuelles gardent le secret.

Mais, dira-t-on, s'il est impossible d'apprécier directement et en elle-même la moralité d'un peuple ou d'une époque, n'est-il pas quelque signe extérieur qui nous permette d'en juger d'une manière indirecte ou approximative?

Ainsi, le progrès matériel et scientifique réalisé depuis un siècle n'est-il pas l'indice d'un progrès moral correspondant? Car enfin, un tel accroissement dans la production, une telle diffusion du savoir et du bien-être ne vont pas sans un accroissement proportionné de prévoyance, de travail, d'énergie, de tempérance, de vertu en un mot. On l'a dit, les peuples ont la prospérité qu'ils méritent; et la puissance n'est en somme que de la vertu accumulée.

(1) Une comparaison le fera mieux comprendre. Voici un sentier escarpé qui longe un précipice. Ce chemin était autrefois dangereux et bien des voyageurs y ont péri. Aujourd'hui ils y passent en grand nombre et sans nul accident. Est-ce donc qu'ils sont plus robustes, qu'ils ont le pied plus ferme ou la tête plus solide? Non, c'est simplement parce que l'étroit sentier a été élargi et qu'on a mis des garde-fous aux passages difficiles.

— C'est oublier que les intérêts matériels n'ont jamais, par eux-mêmes qu'une valeur relative, leur raison d'être n'étant que de servir au progrès de la moralité dans lequel vient culminer tout progrès humain. Or on peut abuser de la richesse, du bien-être et même du savoir; au lieu de les faire servir aux fins supérieures de la vie, on peut les employer au profit de l'orgueil et de la corruption, et s'en faire ainsi des instruments, non de progrès, mais de décadence morale. La conclusion c'est que, si tout progrès moral est ordinairement suivi d'un certain progrès dans le bien-être, la réciproque est loin d'être toujours vraie et que, dès lors, on ne saurait arguer de celui-ci à celui-là.

Renonçons donc à résoudre un problème dont les données nous échappent nécessairement, et, au lieu de nous informer inutilement du progrès dans les autres, travaillons efficacement à le réaliser en nous-mêmes, dans la mesure de nos lumières et de nos forces.

CHAPITRE II

FORME DU DEVOIR — L'OBLIGATION

Nous savons en quoi consiste le *bien moral* en soi; reste à voir d'où lui vient ce caractère d'obligation qui en fait un *devoir* et qui l'impose à notre volonté comme devant être réalisé.

Avant d'établir le véritable fondement de l'obligation, il faut éliminer plusieurs théories fausses ou incomplètes.

ART. I. — La sanction ne suffit pas à fonder l'obligation.

Certains moralistes ont prétendu que, notre bonheur étant nécessairement lié à la réalisation du bien, nous nous sentons obligés de faire celui-ci, parce que nous ne pouvons nous empêcher de désirer celui-là, et qu'ainsi, le bien tire son caractère obligatoire de la sanction qui l'accompagne.

C'est là une théorie insoutenable, qui vicie dans sa source la nature même de la moralité.

1. Remarquons d'abord que la sanction, comme telle, suppose déjà l'obligation, puisqu'on ne peut être récompensé ou puni qu'autant qu'on a observé ou violé un devoir connu. Elle ne saurait donc servir à constituer celui-ci, en lui donnant son caractère obligatoire.

2. Que si l'on considère le bonheur (de quelque manière qu'on se le représente), non plus comme une sanction proprement dite, mais comme une simple conséquence du devoir accompli, le bien cesse d'être un absolu, une fin en soi voulue pour elle-même, puisqu'on n'y voit plus qu'un moyen d'arriver au bonheur; la loi n'est plus observée par respect pour elle-même, et la vertu se réduit à un simple calcul d'intérêt.

Concluons que l'espoir de la sanction peut, sans doute, être

un motif secondaire qui nous excite à observer la loi et à faire le bien, mais qui ne saurait donner à celui-ci le caractère d'une véritable obligation.

ART. II. — La raison humaine ne suffit pas à fonder l'obligation.

§ 1. **Exposé.** — Les partisans de la *morale indépendante* soutiennent, avec Proudhon, que le respect de la personne humaine, en quoi consiste le bien, est obligatoire par lui-même, indépendamment de toute autorité extérieure.

De son côté, Kant proclame l'autonomie absolue de la volonté, en ce sens qu'il y voit le fondement unique et dernier de l'obligation. A l'entendre, l'*impératif catégorique* est un fait absolument premier, principe de toutes les idées morales, et même du bien.

On voit la différence : les partisans de la morale indépendante soutiennent que le bien suffit à constituer le devoir ; tandis que, pour Kant, c'est le devoir qui constitue le bien. Les premiers ne voient que la matière du devoir ; le second n'en voit que la forme.

Toutefois ces deux théories s'accordent à ne rien admettre au-dessus de la raison humaine, en sorte que, d'après elles, en nous conformant à ses injonctions, nous n'obéissons en réalité qu'à nous-mêmes, elles peuvent donc se réfuter par les mêmes arguments.

§ 2. **Réfutation.** — 1. Posons d'abord ce principe que toute loi, toute obligation proprement dite suppose nécessairement deux termes : un supérieur, c'est-à-dire une autorité dont elle émane, et un inférieur auquel elle s'adresse et qui est tenu d'obéir. Or, que l'impératif catégorique ne soit, comme le veut Kant, qu'une injonction de ma volonté, ou que le bien ne soit qu'une conception de ma raison, comme le prétendent les partisans de la morale indépendante, le moi reste toujours seul en face de lui-même, et dès lors, il ne peut y avoir ni loi ni obligation. Après tout, ma raison, ma volonté, c'est moi-même, et nul ne saurait s'obliger soi-même (1).

2. L'autorité de la raison est souveraine et absolue, dira-t-on ; elle nous impose des principes que nous ne pouvons contredire ; pourquoi serait-elle incapable de nous imposer une loi que nous ne devons pas violer ?

(1) On objectera que l'on peut rigoureusement s'obliger soi-même, par exemple, quand on s'engage à faire ou à donner quelque chose.

Remarquons que, si je suis obligé en pareil cas, c'est en vertu de cette loi, supérieure et antérieure à ma volonté, qu'il faut garder la parole donnée. Or, cette loi, ce n'est pas moi qui l'ai établie ; en donnant ma parole, je ne fais que me placer volontairement sous son autorité ; je ne pose point l'obligation elle-même, mais seulement la condition d'où résulte pour moi l'obligation.

— Nous répondons que la raison, étant une faculté de connaître, peut bien imposer une nécessité de penser, c'est-à-dire une évidence, mais non pas une nécessité d'agir, c'est-à-dire une obligation. Sans doute, la raison démontre aisément qu'il est bien, qu'il est beau, qu'il est convenable d'observer l'ordre et de tendre à la perfection de notre nature; mais, à moins de voir en elle l'expression d'une volonté distincte de la mienne, supérieure à la mienne, qui me *commande* d'observer l'ordre et de faire le bien, la moralité peut encore subsister à titre d'idéal, de conseil, de haute convenance; elle perd son caractère strictement obligatoire, elle cesse d'être une loi, un *devoir*.

3. On peut donc ramener toute cette discussion au dilemme suivant : De deux choses l'une : ou la raison humaine fait la loi, ou elle se contente de la constater et de la notifier. Si elle la fait, elle peut l'abroger ou la modifier, et dès lors, la morale manque de l'autorité et de la stabilité qui sont essentielles à toute loi; et si la raison se borne à la constater, il faut bien remonter à une autorité qui lui est supérieure, c'est-à-dire à une intelligence qui a établi l'ordre, à une volonté qui en exige l'observation.

Concluons, contre Kant et les partisans de la morale indépendante, que la raison est, par elle-même, radicalement incapable de fonder l'obligation et de constituer le devoir. On a beau faire, jamais on ne tirera la morale de la seule psychologie, il faut nécessairement s'élever jusqu'à la métaphysique, jusqu'à Dieu.

ART. III. — **Le fondement de l'obligation n'est pas un décret arbitraire de Dieu.**

L'obligation ne saurait donc exister ni s'expliquer complètement sans Dieu. Est-ce à dire qu'elle résulte d'un décret arbitraire de la volonté divine, et qu'on ne peut éviter la morale indépendante sans tomber dans la *morale de pure autorité*, avec Descartes et Puffendorf?

§ 1. **Exposé.** — 1. Descartes semble parfois vouloir expliquer par l'autorité libre de Dieu, non seulement l'obligation, mais encore la distinction du bien et du mal. Toutes nos actions seraient donc indifférentes par elles-mêmes. S'il en est de bonnes qu'il faut faire et de mauvaises qu'il faut éviter, c'est uniquement parce que Dieu l'a ainsi voulu; il aurait également pu décider que le bien fût mal et que le mal fût bien. En conséquence, on ne peut donner du devoir, et même du bien, qu'une seule définition, à savoir : *ce que Dieu veut que nous fassions* (1).

(1) Platon agite ce problème dans l'*Euthyphron*. Il se demande si la sainteté est la sainteté parce qu'elle est agréable aux dieux, ou si elle est agréable aux dieux parce

2. Une autre forme plus mitigée de cette morale de l'autorité divine admet que, tout en étant distincts essentiellement et par leur nature, le bien n'est obligatoire et le mal défendu qu'en vertu d'un libre décret de la volonté de Dieu. Telle est l'opinion de Puffendorf.

§ 2. **Réfutation.** — 1. Il faut admettre que la volonté divine est une activité intelligente, qui n'agit pas sans motif et sans raison. Or quelle peut être la raison des ordres et des défenses portés par Dieu, sinon la conformité ou la non-conformité de certains actes libres avec le plan que sa sagesse a conçu et dont il veut la réalisation, c'est-à-dire, en d'autres termes, la bonté ou la malice intrinsèque de ces actes? Le bien et le mal préexistent donc logiquement aux décrets divins.

De plus, on peut demander s'il est *bien en soi* d'obéir à la volonté de Dieu, ou si c'est chose indifférente. Dans le premier cas, le bien est donc logiquement antérieur au commandement divin; dans le second, ce commandement est dépourvu d'autorité. Donc, en aucun cas, il ne saurait fonder le bien.

2. Le bien ne devient-il obligatoire que par un libre décret de la volonté divine, ainsi que l'a prétendu Puffendorf? — Pas davantage.

En effet, si le bien n'est pas nécessairement obligatoire, la loi morale devient elle-même contingente, et dès lors il est impossible de déterminer rationnellement ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Dans cette hypothèse, le devoir se définit : *le bien que Dieu a librement rendu obligatoire*. Or, la volonté libre de Dieu ne pouvant se constater en morale, comme dans les sciences de la nature, par l'observation de ses effets, il s'ensuit qu'on ne peut plus connaître le devoir que par une révélation positive. C'est la négation de la morale naturelle.

Nous sommes donc en droit de conclure contre tous les partisans de la morale de pure autorité :

a) Que la distinction du bien et du mal n'est pas l'effet d'un décret arbitraire de la volonté divine, mais qu'elle résulte de la nature des choses, et, en dernière analyse, de la nature même de Dieu.

b) Que le lien qui unit l'obligation au bien n'est pas contingent, mais nécessaire et absolument indissoluble; car on ne saurait agir contrairement au bien sans violer l'ordre établi par Dieu (1).

qu'elle est la sainteté. Il se prononce pour cette seconde opinion. Il affirme que toute vertu est telle par son essence immuable et éternelle, et que, si cette essence se confond finalement avec le Bien suprême qui est Dieu, elle ne dépend pas de la volonté arbitraire de divinités capricieuses.

(1) On voit ainsi comment un bien peut devenir actuellement obligatoire par la seule force des circonstances et sans nouvelle intervention de l'autorité divine.

Il ne s'ensuit cependant pas le moins du monde que cette nécessité puisse s'expliquer sans l'intervention de la volonté divine.

ART. IV. — VÉRITABLE FONDEMENT DE L'OBLIGATION.

Nous l'avons vu, toute loi, tout devoir suppose nécessairement chez celui qui y est soumis la conscience plus ou moins explicite d'être en présence d'une autorité qui exige l'obéissance ; de là le sentiment de respect, le sentiment plus ou moins confus de notre *dépendance* vis-à-vis d'un *supérieur*, que nous inspire la loi. Le caractère obligatoire du devoir ne saurait donc s'expliquer indépendamment d'un législateur distinct de l'homme, supérieur à l'homme, lequel ne peut être que Dieu.

1. Tout d'abord, il importe de le remarquer, c'est un *fait* que devant le bien moral à pratiquer et le mal à éviter, la nature humaine se sent en présence d'une formule impérative et non pas seulement d'une indication idéale que son intelligence serait contrainte, sans doute, d'approuver, mais à laquelle sa volonté aurait le droit de se soustraire : En face d'un sacrifice pénible exigé par les circonstances, en face d'une sollicitation violente au crime, la conscience éprouve le sentiment d'un ordre absolu qu'elle pourra transgresser en fait, mais qu'elle ne peut ni abolir ni modifier. Tel est le fait, il ne s'agit pas de l'établir, mais seulement de le constater et de lui assigner sa raison suffisante.

2. Or de ce fait les divers tenants de la morale indépendante ne peuvent rendre raison que par l'*intérêt*, sous toutes ses formes, ou par une *illusion* née dans la nature humaine sous la pression de l'*hérédité* ou du sentiment de la *solidarité sociale*. Lorsque nous examinerons en détail ces divers systèmes, nous les verrons impuissants à justifier ce caractère absolument obligatoire du bien moral.

3. C'est dans l'analyse du sentiment de l'obligation que nous en trouverons la raison suffisante. Elle nous suggère en effet une double explication :

a) **Explication psychologique.** — La conscience morale ne saisit pas l'obligation comme quelque chose d'extrinsèque au bien et venant se surajouter accidentellement à lui, mais comme un caractère qui lui est nécessairement et indissolublement uni, en sorte que le bien se présente naturellement à notre esprit sous forme d'obligation. Or, cette relation nécessaire que nous constatons entre le bien et son caractère absolument obligatoire

Ainsi l'héroïsme, auquel nul n'est tenu en règle générale, devient strictement obligatoire pour le soldat en temps de guerre, pour le prêtre et le médecin en cas d'épidémie, et pour le magistrat aux époques de troubles et de bouleversements politiques.

s'impose à notre conscience morale avec le caractère absolu et catégorique d'un principe premier. Nous l'avons vu plus haut (p. 24), tel est le caractère des dictamens de la conscience sous l'influence de la *syndérèse*. Nous avons beau raisonner et nous dire à nous-mêmes que, notre nature nous appartenant, il nous est loisible de ne pas conformer notre conduite à ses exigences même les plus impératives, ce raisonnement *abstrait* se heurte à cette *expérience* de la conscience, à la fois *concrète* et *catégorique*, qui est l'appréhension de l'obligation. De ce fait seul résulte déjà une véritable obligation, absolument indéclinable : une nature *morale* qui, sans doute, est *à nous*,⁴ qui est *nous-mêmes*, s'impose à nous d'une manière inévitable. Son apparente autonomie voile donc et révèle tout ensemble, une *hétéronomie* foncière : notre nature promulgue pour elle-même une loi qu'elle n'a pas dictée et qu'elle ne peut ni abroger ni modifier. Cette loi est morale et nous n'en sommes pas les législateurs. Que faut-il de plus pour qu'il y ait, au sens vrai du mot, obligation morale?

Aussi bien, ce *fait* de l'obligation morale, tel qu'il est appréhendé par la conscience, est-il, avec la tendance au bien infini, une des formes les plus profondes de cette affinité de la nature avec son Créateur, qui est, selon l'expression de Descartes, « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ».

b) **Explication métaphysique.** — L'appréhension de l'obligation considérée comme fait psychologique, nous a révélé plus ou moins distinctement la volonté absolue du divin législateur (1). C'est en ce sens que, comme nous le verrons en théodicée, il constitue une des preuves morales de l'existence de Dieu. D'autre part, une fois démontrée l'existence de Dieu avec ses principaux attributs, on conclut avec évidence que la volonté infiniment parfaite qui a créé l'ordre des relations morales a dû l'imposer aux volontés finies et imparfaites qui doivent l'observer. Telle est l'explication métaphysique de l'obligation.

Est-ce à dire que Dieu, après avoir créé toutes choses dans l'ordre et établi ainsi entre elles les relations qui fondent le bien moral, ait rendu *ensuite* ce bien obligatoire en prescrivant à la volonté humaine de s'y conformer? Il ne le semble pas : ce décret spécial

4. Nous ne pouvons percevoir l'ordre de la nature sans comprendre, au moins confusément, qu'il n'est autre chose que la manifestation de la volonté et des intentions du Créateur, partant sans comprendre en même temps, que Celui qui l'a établi en veut nécessairement l'observation. De là le double sens du mot *ordonner*, qui signifie à la fois *disposer* des moyens en vue d'une fin, et *imposer* une règle de conduite à des volontés inférieures; de là le double sens du mot *loi*, selon qu'on l'applique à l'ordre physique ou à l'ordre moral. Voilà pourquoi on ne peut constater l'ordre et le bien, sans constater en même temps l'existence d'un législateur, ni observer l'ordre, sans obéir à celui qui l'a établi. C'est en ce sens qu'il faut entendre la définition que saint Thomas donne de la loi morale : *Voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*.

de Dieu, pour juste et raisonnable qu'il soit, n'est pas nécessaire. Pour rendre obligatoire le bien moral, le seul acte créateur suffit. Par l'acte même qui les crée, Dieu veut que les êtres existent et agissent chacun selon son essence. Sa volonté s'applique donc à chaque être pour le régir selon sa nature : aux activités dépourvues de liberté, elle s'impose avec nécessité physique, sous forme de loi physique et d'instinct; à la volonté libre de l'homme elle s'impose avec cette nécessité morale qui respecte la liberté, tout en lui intimant le devoir, c'est-à-dire sous forme d'obligation.

4. Ils ne saisissent donc qu'une partie de la vérité, ceux qui placent le fondement du devoir, soit dans la seule nature humaine, soit dans la seule volonté divine. En réalité, le devoir repose à la fois et indissolublement et sur la nature de l'homme et sur la volonté de Dieu. La nature humaine idéalisée par la raison en fournit la *matière* qui est le *bien*, et la volonté divine lui donne sa *forme* obligatoire qui en fait un *devoir* proprement dit.

APPENDICE

Le devoir est-il coextensif au bien ?

Si, comme nous le disons plus haut, le lien qui unit l'obligation au bien est nécessaire et métaphysique, ne s'ensuit-il pas que l'idée du devoir est nécessairement coextensive à l'idée du bien, et que, entre ce qui est strictement *ordonné* et ce qui est rigoureusement *défendu*, il n'y a plus de place pour ce qui serait simplement *permis* ou même *conseillé* ?

Or, c'est un fait que la conscience humaine a toujours distingué un bien d'*obligation* qui constitue le domaine du *devoir*, et un bien de *surérogation* qui, sans être rigoureusement prescrit comme nécessaire à la fin, lui est cependant grandement utile, et, pour cette raison, est laissé à la liberté et à la générosité de chacun. Comme le dit Renan : « Pour obtenir des hommes le simple devoir, il faut leur montrer l'exemple de ceux qui le dépassent; la morale se maintient par les héros. » Est-ce là une erreur ? Et faut-il supposer avec plusieurs philosophes contemporains que « seule notre ignorance nous permet d'envisager certains actes comme n'étant ni ordonnés ni défendus » ?

1. Non ; si tout bien était rigoureusement obligatoire, il s'ensuivrait qu'on n'a pas fait tout son devoir tant qu'on peut faire plus et mieux. Si l'idée d'obligation s'identifiait toujours avec l'idée de bien, il s'ensuivrait que, le degré d'obligation croissant avec la perfection de l'acte, un bien est d'autant plus strictement imposé qu'il est plus parfait et plus héroïque : or, de l'aveu de tous les moralistes, les actes héroïques ne sont pas, en thèse générale, la matière du devoir proprement dit.

Bien plus, il faudrait admettre avec les Stoïciens qu'un degré inférieur de bien cesse d'être bien pour devenir un mal positif dès qu'il est possible de réaliser un bien supérieur ; qu'en nourrissant dix pauvres, par exemple, je commets une mauvaise action si je puis en nourrir vingt. Or c'est là une conséquence évidemment absurde ; car, le bien étant essentiellement susceptible de degrés, un moindre bien ne saurait perdre sa nature de bien, c'est-à-dire sa conformité à l'ordre, par cette seule raison qu'il est inférieur à un

autre. Quel homme ne serait pas toujours coupable, s'il était toujours obligé de faire tout le bien possible ? Et quand serait-on jamais en état d'agir en sûreté de conscience, s'il fallait auparavant déterminer avec précision le maximum de bien réalisable dans chaque circonstance donnée ?

2. Au point de vue de l'obligation, il faut donc distinguer deux sortes de bien : un bien dont l'omission est un mal, et, par suite, entraîne une déchéance positive de notre nature d'homme, et celui-là est toujours strictement obligatoire ; et un bien dont l'omission, sans dégrader positivement notre nature, se borne à la priver d'un degré de perfection dont elle serait susceptible, et celui-là demeure facultatif. Au-dessus de ce minimum de bien commandé par la loi morale, il faut donc admettre une sphère supérieure de moralité qui est laissée à notre initiative et à laquelle elle se contente de nous exhorter.

On voit dès lors que, s'il faut absolument souscrire à la formule : *tu dois, donc tu peux*, — car à l'impossible nul n'est tenu, — on n'a pas le droit de renverser la proposition et de dire simplement : *tu peux, donc tu dois*.

CHAPITRE III

LE BIEN MORAL FORMEL

Nous avons déterminé la nature du bien moral en soi ou objectif qui est le principe et la matière du devoir. Ce bien n'est autre chose que la perfection absolue de notre nature, conçue par la raison, et à laquelle doivent se conformer nos actes pour être vraiment bons.

Toutefois, la conception d'un tel idéal supposant une connaissance exacte, non seulement de la nature humaine, mais encore des lois et des finalités de ce monde où nous sommes appelés à vivre, on peut se demander si une pareille science n'est pas absolument hors de la portée du grand nombre, et conséquemment, si ce prétendu idéal n'est pas une chimère irréalisable.

Cette difficulté est résolue par la théorie du *bien moral formel*.

ART. I. — Distinction du bien moral formel et du bien moral en soi ou objectif.

Nos actes sont susceptibles d'une double bonté : d'une bonté morale *absolue*, en tant qu'ils sont matériellement conformes au bien en soi, et qu'en fait, ils contribuent à réaliser l'ordre ; et d'une bonté morale *formelle*, en tant qu'ils sont faits avec l'intention de les conformer au bien absolu, à la loi du devoir, telle du moins que nous la concevons et que les circonstances nous permettent de l'observer.

1. La valeur absolue d'une action réside donc dans le *résultat* qu'elle obtient, et se mesure à la quantité de bien qu'elle réalise, indépendamment de l'intention de celui qui l'accomplit ; tandis

que sa valeur morale dépend essentiellement du *principe*, c'est-à-dire de l'*intention* qui l'inspire, et de la quantité d'effort qu'il a fallu s'imposer pour obéir à la loi.

Ainsi, faire l'aumône par ostentation, par pure compassion ou par devoir, c'est tout un au point de vue du résultat matériel, et l'acte est d'autant meilleur que le secours a été plus abondant et plus efficace; mais il n'est moralement bon que s'il est inspiré par un motif de vraie charité. D'autre part, tromper son prochain est toujours un acte contraire à l'ordre et au bien en soi; et cependant il ne devient moralement mauvais qu'autant qu'il est fait intentionnellement, par malice, par intérêt ou par vanité.

Le bien moral formel peut donc se définir : *Une volonté conforme au devoir tel qu'il est connu.*

2. De là vient qu'on ne saurait estimer la valeur morale d'un acte comme on en apprécie la valeur absolue. « Pour juger d'une œuvre d'art, dit Aristote, il suffit de la considérer en elle-même, telle qu'elle est, et sans tenir compte des motifs qui ont pu engager l'auteur à la faire; mais pour apprécier une action morale, ce sont les dispositions intérieures, c'est l'intention de l'agent qu'il faut envisager avant tout. Ainsi, le meilleur médecin est celui qui guérit plus vite; qu'il agisse du reste par ambition, par cupidité ou par devoir, cela n'intéresse pas son art; tandis qu'en morale, l'intention est décisive; que le succès réponde ou non, l'acte vaut exactement ce que vaut l'intention. »

Ce sont là deux genres d'activité spécifiquement distincts qui ont pour objet, le premier, la perfection d'un objet extérieur, et le second, la perfection de l'acte et de l'agent lui-même.

3. Enfin, dernière différence, le bien en soi, étant le principe constitutif du devoir, est logiquement antérieur à celui-ci, tandis que le bien moral, qui résulte de son observation, lui est nécessairement postérieur.

Et voilà comment on peut, sans cercle vicieux, affirmer que le bien consiste à faire son devoir, et que le devoir consiste à faire le bien; car, dans le premier cas, il s'agit du *bien moral formel*, qui est, en effet, la conséquence du devoir, tandis que dans le second il s'agit du *bien en soi*, qui en est le principe.

ART. II. — Conséquences de cette distinction.

1. La première conséquence, c'est que l'écart est possible et même fréquent entre le bien moral et le bien en soi. Cet écart peut tenir à deux causes, agissant de concert ou séparément : un défaut de *lumière*, qui nous empêche de concevoir le bien tel qu'il est en lui-même, et un défaut de *puissance*, qui nous empêche de le réaliser tel que nous le concevons. Nous savons en

effet que, sauf les premiers principes de la moralité et leurs conséquences les plus prochaines, la conscience n'est pas un interprète infailible de la règle idéale; et que, d'autre part, certaines circonstances indépendantes de notre volonté nous empêchent souvent de réaliser le bien que nous avons nettement entrevu et positivement voulu.

Par exemple, je crois qu'il est permis de mentir pour rendre service à un ami, ou de dérober une somme insignifiante à un fripon enrichi pour secourir un honnête homme dans la misère; ou encore, je fais l'aumône à un homme que je crois indigent et qui n'est en réalité qu'un fainéant et un vagabond. Dans tous ces cas mon acte est moralement bon, quoique mauvais absolument; car il est contre l'ordre de tromper ou de dépouiller son prochain quel qu'il soit, ou d'encourager la paresse et la fourberie.

2. Une autre conséquence est que, si le bien absolu demeure la règle idéale et théorique de nos actions, leur règle immédiate et pratique n'est autre que le bien tel qu'il est actuellement conçu et proposé par la conscience de chacun, en sorte que la condition nécessaire et suffisante de la bonté morale d'un acte, c'est qu'il soit conforme aux injonctions de la conscience de celui qui l'accomplit.

« Le seul devoir, dit Fichte, c'est de vouloir agir conformément à son devoir. » Et Kant : « De toutes les choses qu'il est possible de concevoir dans le monde, il n'en est qu'une qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté » (*Métaphysique des mœurs*). Et en effet, le bien connu peut être vicié par la mauvaise intention, tandis que la bonne volonté justifie jusqu'au mal que l'on commet par ignorance (1).

Et voilà comment la Providence a mis la perfection morale à la portée de tous, en la faisant dépendre immédiatement, non pas de l'instruction ou d'un développement intellectuel dont beaucoup sont incapables, mais de la bonne volonté et de la rectitude de l'intention qui sont au pouvoir de chacun.

En réalité, l'homme est moralement grand, non par ce qu'il *fait*, mais par ce qu'il *veut*; le plus grand mérite est compatible avec la vie la plus humble en apparence et la plus obscure, tandis que les actions les plus éclatantes peuvent être dépourvues de toute valeur aux yeux de Dieu et de la conscience.

(1) Si la bonne intention justifie le mal commis de bonne foi, et supplée en quelque sorte le bien qu'on ignore, il ne s'ensuit nullement qu'elle excuse le mal commis en connaissance de cause; car, jamais et en aucun cas, il n'est permis de vouloir ce qu'on sait être mal, qu'on le veuille comme fin, ou qu'on le veuille comme moyen. C'est la condamnation absolue de cette odieuse maxime que *la fin justifie les moyens*. *Non sunt faciendâ mala ut eveniant bona.*

CHAPITRE IV

LA CONSCIENCE MORALE. SON ORIGINE ET SA NATURE

C'est un fait-que tous nous discernons le bien du mal; que nous ne regardons pas tous nos actes comme indifférents, et par suite, que nous sommes en possession d'une faculté spéciale de discernement appelée conscience. Jusqu'ici les moralistes sont d'accord. Mais quelle est l'origine et la nature de cette faculté? — Ici apparaissent les divergences.

L'école empirique ne veut voir dans la conscience morale qu'une acquisition, un résultat de l'*expérience*; nous prétendons, de notre côté, qu'elle est une *forme de la raison*.

ART. 1. — **Théorie empirique de la conscience morale.**

D'après l'école empirique, la distinction du bien et du mal n'est autre chose qu'une habitude mentale, le résultat d'une association d'idées et de sentiments ayant pour origine la coutume, l'éducation ou la législation humaine. Telle était déjà l'opinion du sophiste Gorgias : τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ. *Le juste, dit Thrasimaque, est ce qui plaît au puissant* (Platon, *Dialogues*).

Chez les modernes, Hume, Stuart Mill, Bain, Herb. Spencer ont renouvelé ces théories, en leur appliquant les principes de l'associationnisme et de l'héréditarisme. A leurs yeux, la justice n'est que *l'expression variable du droit du plus fort, fondé par la violence, fortifié par la coutume, consacré par le temps*.

De nos jours, MM. Durkheim, Lévy Brühl et d'autres positivistes ont prétendu expliquer la morale et la conscience elle-même par le seul jeu des lois sociologiques. A leurs yeux, il n'existe rien de moral et d'immoral sinon par l'institution sociale. Un acte ne froisse pas la conscience parce qu'il est criminel, mais il n'est criminel que parce qu'il froisse la conscience, laquelle n'est elle-même qu'un pur effet de la *pression sociale* exercée sur l'individu par les institutions, les coutumes, les croyances du groupe auquel il appartient. (Voir Partie historique, *Morale de l'intérêt et Morale sociologique*.)

§ 1. **Exposé.** — 1. A l'origine, toutes les actions sont indifférentes; il n'y a que l'appétit et la recherche instinctive du *plaisir*. Bientôt, l'homme, instruit par l'expérience, s'aperçoit que le plaisir immédiat se paye souvent trop cher; il apprend à différer sa jouissance pour l'assurer et la prolonger; c'est l'*intérêt*: Peu à

peu le caractère agréable ou odieux, qui appartient proprement aux conséquences des actes, s'attache par association aux actes eux-mêmes, lesquels sont ainsi appelés bons ou mauvais en soi et abstraction faite de leurs conséquences. Cette association devenant à la longue indissoluble, nous ne pouvons plus détacher des actes eux-mêmes ce caractère de bonté ou de malice, qui paraît ainsi leur convenir absolument et nécessairement (1).

2. Quant au caractère *obligatoire* que présentent ces actes, il s'explique aisément. Les parents, voulant éviter à leurs enfants les expériences fâcheuses qu'ils ont faites eux-mêmes, leur résument, sous forme d'*ordres*, les règles de leur propre expérience. D'autre part, les chefs des peuples, ayant intérêt à conserver le pouvoir et la société dont ils sont maîtres, imposent, sous forme de *lois*, les moyens qu'ils jugent nécessaires pour y réussir; ils louent et récompensent ceux qui s'y soumettent; ils blâment et punissent ceux qui se révoltent. Ces notions s'associent dans les esprits et, l'habitude aidant, cette association devient indissoluble.

Voilà pourquoi certaines actions nous paraissent aujourd'hui absolument bonnes, obligatoires, méritoires, et certaines autres, absolument mauvaises, défendues, punissables; voilà pourquoi elles éveillent en nous des sentiments d'attrait ou de répulsion, de crainte ou d'espérance, de honte ou de fierté, bref, tous les phénomènes moraux que nous avons constatés précédemment. Ainsi s'engendre peu à peu la conscience morale : elle résulte « des impressions de plaisir et des expériences d'utilité accumulées par l'habitude, transmises par l'hérédité, lentement transformées par les modifications correspondantes du milieu physique et social » (A. Fouillée).

§ 2. Critique. — C'est là une théorie insoutenable. Nous prétendons que la conscience morale n'est pas une *acquisition* accidentelle, mais une *possession* naturelle de l'humanité; que l'éducation, les institutions sociales peuvent bien l'affermir et la développer, mais qu'elles sont radicalement impuissantes à la créer en nous.

(1) D'après M. Fouillée, le prétendu caractère *absolu* du bien qui fait qu'on le veut pour lui-même, s'explique comme l'amour de l'or dans l'avarice, en vertu de ce qu'on appelle la *loi de transfert*. D'abord nous associons l'idée de la fin à l'idée du moyen, par exemple, l'idée des plaisirs à l'idée de l'or qui les procure; les deux idées se rapprochent de plus en plus au point de se confondre, et ce qui était d'abord désiré comme moyen finit par être désiré comme fin; on en vient à aimer l'argent pour l'argent; c'est le cas de l'avare. Ainsi en est-il de la justice. Cette habitude peut se transmettre par hérédité, de sorte que notre penchant à aimer la vertu pour elle-même est une sorte d'avarice morale héréditaire.

— L'explication est ingénieuse; sa faiblesse consiste à assimiler une loi aussi universelle que la moralité à un fait aussi exceptionnel que l'avarice, et à leur attribuer à l'une et à l'autre une seule et même origine.

1. Rappelons d'abord que l'*empirisme* ne donne jamais que le fait, et non les notions de droit et de devoir; que jamais le spectacle de ce qui se fait ne suffit à engendrer en nous l'idée de ce qui doit se faire; c'est là en effet une idée absolue, universelle, nécessaire que l'esprit ne saurait recevoir du dehors mais qu'il découvre en lui-même. Nous pouvons donc conclure contre l'empirisme que le principe régulateur de notre activité libre fait partie des vérités premières, au même titre que les principes directeurs de la pensée théorique.

2. D'autre part, si ce que nous appelons le devoir se confondait à l'origine avec notre *intérêt*, comment se fait-il que ces deux notions nous apparaissent aujourd'hui si profondément distinctes, souvent même si opposées? En fait, l'intérêt suffit bien à expliquer pourquoi nous voulons que les autres observent la loi, mais non pas pourquoi nous nous sentons nous-mêmes obligés à l'observer.

3. On en appelle à l'*association des idées*. — Rien de plus contraire à l'expérience, car il n'est pas d'association ni d'habitude capables de transformer un fait brutal en idée morale et rationnelle (cf. Psychologie, p. 238); d'autant plus que les fréquentes violations de la loi dont nous sommes les témoins, parfois même les auteurs, empêcheront toujours une pareille association de devenir indissoluble(1).

Du reste, si la moralité était le résultat d'une association, son caractère sacré de *devoir* disparaîtrait nécessairement dès qu'on en aurait reconnu l'origine empirique et artificielle; car c'est le propre de la réflexion de dissoudre toutes les associations qui ne sont pas justifiées par la raison, surtout quand elles se trouvent en opposition avec nos intérêts. Or il n'en va pas de la sorte, et le devoir continue, aujourd'hui encore, à s'imposer malgré nous à notre obéissance et à nos respects.

Objection. — Et qu'on ne dise pas que la conscience morale doit son origine à l'*éducation*; car il resterait toujours à expliquer comment la première idée du bien est venue aux éducateurs eux-mêmes.

Qu'on le remarque, en effet, l'éducation ne consiste pas primitivement, comme l'affirme l'école associationniste, à inculquer à l'enfant certains conseils d'hygiène, certaines règles de prudence destinées à lui épargner les expériences fâcheuses qu'ont dû faire

(1) Si la moralité n'est qu'une simple habitude, c'est le cas de lui appliquer le mot de Shakespeare :

..... It is a custom
More honour'd in the breach than in the observance.
(Hamlet, II).

ses parents ; car, encore une fois, jamais l'habitude ou l'association ne sauraient transformer de simples conseils en loi obligatoire, absolue et universelle. Élever un enfant, c'est l'accoutumer à résister aux impulsions de la sensualité pour agir par devoir et d'après les lumières de sa conscience ; c'est lui dire : « fais ceci, car c'est bien ; ne fait pas cela, car c'est mal », et sans qu'il soit jamais nécessaire de lui apprendre que tous les actes ne sont pas indifférents, il comprend qu'il y a un mal et un bien, et que celui-ci doit être préféré à celui-là.

L'éducation suppose donc la conscience morale ; elle la développe, l'éclaire, l'affermi, mais ne la crée pas précisément ; comme la logique ou l'éducation artistique ne donnent pas le bon sens ou le sens esthétique à celui qui en serait dépourvu, mais se bornent à les rendre plus éclairés, plus pénétrants, plus délicats. Voilà pourquoi on ne remarque aucune trace de moralité chez l'animal, bien qu'il soit capable d'expérience, d'habitude, d'association, et même d'une certaine éducation.

4. La loi civile n'est pas plus efficace à expliquer la conscience morale, et pour plusieurs raisons décisives.

a) Si la loi humaine créait la distinction du bien et du mal, il n'y aurait d'autre bien que ce qu'elle commande et d'autre mal que ce qu'elle défend ; or nous concevons comme nécessairement bons et nécessairement mauvais une foule d'actes intérieurs : pensées, désirs, etc., qu'aucun législateur humain n'a jamais songé à réglementer.

b) Une autre conséquence, c'est que le législateur pourrait tout se permettre ; que la fortune, la liberté, la vie même des citoyens n'auraient plus de garantie ; ce serait la justification de toutes les tyrannies et de tous les despotismes. Hobbes n'a pas reculé devant cette conséquence monstrueuse mais logique de son système.

c) Du reste, la question peut se ramener à ce dilemme : ou il est bien d'obéir à la loi civile, et alors celle-ci suppose la moralité ; ou c'est chose indifférente, et alors la loi civile n'est pas une loi. Donc, en aucun cas, elle ne saurait être l'origine de la conscience(1).

5. Quant à prétendre avec M. Durkheim que la conscience morale est un simple effet de la « pression sociale » qu'exercent les institutions, les coutumes, les croyances, etc., c'est expliquer la cause par l'effet, le dedans par le dehors, le mental par le social. Il est bien évident, en effet, que les lois et les institutions d'une

(1) C'est ce que n'a pas compris J.-J. Rousseau, lorsqu'il prétend que nos actes, indifférents en eux-mêmes, sont devenus bons ou mauvais à la suite d'une convention libre autorisant les uns et interdisant les autres. Il oublie qu'un contrat, loin de créer la distinction du bien ou du mal, la suppose au contraire, puisqu'on ne peut s'engager à moins d'être convaincu d'avance que la parole donnée oblige : qu'il est bien de tenir ses promesses et mal de les violer.

société supposent, chez les individus qui la composent, une mentalité et une moralité déjà constituée, bien qu'à leur tour ces lois et ces institutions puissent réagir sur les mœurs et les idées.

— Il faut donc conclure que les conditions sociales et les législations humaines avec les sanctions dont elles disposent contribuent sans doute à fortifier dans les esprits les notions morales, et surtout à en favoriser la pratique, mais qu'on ne peut y chercher le principe même de la conscience et le fondement de la moralité, sans renverser les rôles, puisque, au contraire, les lois humaines n'ont elles-mêmes de valeur et de force obligatoire qu'autant qu'elles sont justes, et que le premier souci du législateur est d'établir la légitimité de ses ordres, en faisant voir qu'ils sont conformes aux injonctions de la conscience.

Sophocle proclamait déjà l'existence de *lois non écrites portées par la divinité, immuables, qui ne sont ni d'aujourd'hui ni d'hier, mais éternelles* (Antigone).

« Tout ce que les lois peuvent faire, dit Cousin, c'est de proclamer le droit qui existait avant elles dans la conscience du genre humain. Elles ne le fondent pas, elles le garantissent ; elles ne lui donnent pas naissance ; elles ne pourraient pas le violer, sans cesser de mériter le beau nom de lois. »

ART. II. — La conscience morale est une forme de la raison.

§ 1. — Il est facile de le conclure de ce qui précède.

1. En effet, les jugements qu'elle porte, les lois qu'elle formule présentent tous les caractères des vérités de raison.

a) Ils sont *nécessaires* et *absolus* ; nous ne pouvons pas concevoir qu'il n'y ait ni bien ni mal, ou que le bien ne soit pas obligatoire, ou que la vertu ne soit pas digne de récompense ; ce sont là autant de rapports nécessaires que Dieu lui-même avec sa toute-puissance ne saurait supprimer ni modifier.

b) Ils sont *universels*, c'est-à-dire indépendants du temps et du lieu, valables et obligatoires pour tout homme existant ou possible (1).

c) Enfin ils sont *a priori*, en ce sens que l'idée du bien et du mal est naturelle et essentielle à notre constitution mentale ; qu'antérieurement à l'expérience nous portons en nous-mêmes le sentiment du devoir, quoique sa notion ne se dégage qu'en présence des actes (conçus ou perçus) auxquels elle s'applique.

(1) Il est cependant des cas où le sens moral peut faire totalement défaut. Les médecins aliénistes désignent cet état sous le nom d'*idiotie morale*. Il résulte, soit d'une organisation primitivement incomplète, soit d'une paralysie générale. Mais, on le conçoit, une pareille anomalie ne prouve rien contre le caractère essentiellement naturel de la moralité, pas plus que l'existence des aveugles n'empêche d'affirmer que l'homme est normalement doué de deux yeux.

Non scripta, sed nata lex, dit Cicéron; et saint Paul : *Opus legis scriptum in cordibus* (Rom., II, 15). Or seule la raison est capable de saisir les rapports nécessaires, absolus, universels; elle seule procède *a priori*.

La conscience morale, prise au sens étroit du mot et abstraction faite des phénomènes plus ou moins secondaires auxquels elle donne lieu, est donc bien une forme de la raison; non pas de la raison *théorique* et *spéculative*, qui formule les principes directeurs de la connaissance; non pas de la raison *esthétique*, qui fournit les principes directeurs de la conception artistique, mais de la raison *pratique*, qui conçoit et formule les principes directeurs de la conduite *morale*, c'est-à-dire les lois absolues auxquels tout acte humain est tenu de se conformer.

2. Toutefois, cette distinction ne doit pas être exagérée, comme l'a fait Kant au point de voir dans la raison pratique une faculté indépendante de la raison théorique et douée d'une autorité supérieure. En réalité, la raison est essentiellement une, et les trois formes qu'elle présente, ne sont que trois emplois distincts d'une seule et même faculté, dont les affirmations ont même origine, mêmes caractères et même valeur.

Bien plus, on peut dire que les idées et les vérités morales supposent les notions et les principes de la raison spéculative et les appliquent aux actions humaines. L'idée de *bien moral* n'est en réalité que l'idée de *fin* absolue; la notion de *devoir* est réductible à l'idée de *loi*; les notions de *responsabilité*, de *mérite* et de *sanction* sont des conséquences directes de l'idée de *cause libre*. Bref, que, sous le nom de conscience, elle s'efforce d'établir l'ordre dans la vie, ou que, sous le nom de raison spéculative, elle tende à l'établir dans la pensée, la raison est toujours la même, avec son besoin d'ordre et d'unité.

§ 2. — La conscience morale est une faculté très complexe.

Si la conscience morale, entendue au sens étroit du mot, en tant qu'elle discerne le bien du mal, n'est qu'une forme de la raison, il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble des phénomènes qu'elle suppose ou qu'elle provoque, elle nous apparaît comme une faculté très complexe, dont l'exercice exige le concours de presque toutes les autres.

1. Et d'abord, elle a besoin du concours de l'expérience. Comment, en effet, juger de la valeur morale d'un acte, à moins de connaître, d'une part, la nature intime de cet acte, et de l'autre, la loi à laquelle il doit se soumettre? Or, si la raison promulgue la loi, c'est la conscience psychologique qui révèle l'acte qui a été posé, le motif qui l'a inspiré et l'effort qu'il a exigé.

2. Puis, sans être elle-même réductible à la sensibilité, il est

certain que la conscience morale n'atteint toute sa force qu'autant que ses jugements sont accompagnés de certains sentiments d'attrait et de répulsion. Peut-être même faut-il admettre qu'antérieurement à toute réflexion, nous éprouvons une répulsion instinctive pour certains actes : ceux, par exemple, qui sont contraires à la pudeur et au respect de la vie humaine.

3. Il est certain, en outre, que l'association des idées joue un grand rôle dans l'appréciation morale des actes humains, et qu'elle contribue souvent à modifier les jugements de la conscience.

4. Enfin, il faut reconnaître que la législation civile et surtout l'éducation exercent une influence considérable sur la conscience, soit pour l'éclairer et la développer, soit pour la fausser et l'atrophier.

On le voit, des différentes erreurs que nous avons réfutées plus haut, il n'en est aucune qui ne renferme une part de vérité, puisque l'expérience et l'association des idées, l'instinct et le sentiment, l'éducation et la législation, qui assurément ne suffisent pas à constituer la conscience morale, contribuent néanmoins, dans une certaine mesure, à la former.

Conclusion. — La conscience morale, et par suite, la distinction du bien et du mal, n'est pas une acquisition tardive et accidentelle de l'humanité, mais un élément constitutif, une faculté essentielle de notre nature raisonnable. Cette faculté n'est pas empirique; ce n'est pas une sorte de sens ou d'instinct plus ou moins aveugle, mais c'est la raison elle-même, en tant qu'elle aspire à mettre l'ordre dans notre vie.

Cicéron a éloquemment résumé cette question dans ce passage connu du *Pro Milone* : *Est igitur hæc non scripta sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.*

CHAPITRE V

VALEUR DE LA CONSCIENCE MORALE

La question de la valeur de la conscience morale est intimement liée à celle de son origine et de sa nature; aussi retrouvons-nous ici la même divergence d'opinions et de systèmes. On conçoit, en effet, que la valeur d'une loi dépend de l'autorité dont elle émane, et que la conscience aura une valeur bien différente, selon qu'on y reconnaît la voix de Dieu et de la raison, ou seulement celle des générations qui nous ont précédés, des parents qui nous ont élevés, des hommes qui nous ont gouvernés.

Pour procéder avec ordre, nous éliminerons d'abord deux erreurs extrêmes : l'une qui attribue à la conscience une autorité absolument infaillible et irréfutable ; l'autre qui ne lui en reconnaît aucune.

ART. I. — Les injonctions de la conscience morale ne sont pas toutes infaillibles.

En général, l'école écossaise voit dans la conscience un instinct infaillible, une sorte d'oracle divin qui nous dicte tous nos devoirs, toujours prêt à résoudre nos doutes, à répondre à nos questions et absolument incapable de nous induire en erreur. On connaît le texte de J.-J. Rousseau : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu!... »

— Il y a là une exagération évidente, contre laquelle protestent l'expérience et les faits.

a) C'est un fait notoire que la conscience humaine s'est souvent trompée, qu'elle a varié, qu'elle s'est contredite dans plusieurs de ses jugements ; qu'il est des consciences fausses, c'est-à-dire des consciences déformées par la passion, la profession, la coutume, etc.

b) D'autre part, chacun peut constater par son expérience personnelle que si, dans certains cas, la conscience parle haut et clair, parfois aussi elle est muette et perplexe, et nous laisse incertains de la décision à prendre, de la règle à suivre.

c) Inutile d'ajouter que, dans la théorie écossaise, la science morale perd toute utilité pratique ; car une conscience infaillible par nature n'a besoin ni de direction ni de contrôle.

La conscience ne peut donc être considérée comme un oracle, dont tous les jugements sont doués d'une valeur absolue et irréfutable. S'ensuit-il que tout en elle soit convention pure et préjugé sans valeur ?

ART. II. — La conscience morale n'est pas dépourvue de toute valeur.

Une erreur opposée à la précédente est celle des sceptiques, qui, ne voyant dans la conscience qu'une institution arbitraire des hommes, transmise par l'éducation, maintenue par la coutume, ne lui reconnaissent qu'une valeur de convention (1).

(1) Nous n'avons à nous occuper ici que du scepticisme moral, quelle que soit du reste la manière dont il parvient à ses conclusions. De fait, St. Mill, H. Spencer et bon nombre d'évolutionnistes contemporains, tout en ne voyant dans la conscience

§ 1. **Exposé.** — Ils disent : Si la distinction du bien et du mal était vraiment une loi de nature, elle serait invariable et universelle comme la nature elle-même ; si ce que nous appelons conscience morale, était vraiment une forme de la raison, elle tiendrait à tous le même langage ; tous les peuples de tous les temps seraient d'accord sur leurs obligations ; partout les mêmes actions seraient louées ou blâmées. Or que voyons-nous ? précisément le contraire : « Chez les peuples sauvages, pas de moralité, pas de conscience ; et chez les peuples civilisés, morale changeante, conscience contradictoire. » Et ils citent l'immoralité des peuples barbares : le cannibalisme, les sacrifices humains, la cruauté des Massagètes mettant à mort leurs parents âgés, le vol et le meurtre permis et même honorés, etc.

Quant aux mœurs des peuples civilisés, ils en appellent aux variations continuelles qu'elles subissent : l'esclavage, la torture, les épreuves judiciaires, regardés jadis comme légitimes et, de nos jours, abhorrés comme des crimes de lèse-humanité ; le prêt à intérêt, autrefois universellement condamné, aujourd'hui universellement absous ; le duel réprouvé par les uns, honoré par les autres, etc. *Telle chose, dit Montaigne, est ici abominable qui rapporte recommandation ailleurs, comme en Lacédémone la subtilité de dérober.* Et Pascal : *On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle changent toute la législation... Plaisante justice qu'une rivière borne ; vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà.* Et ailleurs : *Comme la mode fait l'agrément, elle fait aussi la justice.* Et on conclut, avec Vauvenargues, que la conscience est la plus changeante des règles.

§ 2. **Réfutation.** — Pour réfuter le scepticisme moral et établir la valeur de la conscience, il suffit de montrer qu'il est des points sur lesquels la conscience n'a jamais varié ; puis, expliquer comment il se fait que, immuable dans les principes, elle soit susceptible de tant de diversité dans les applications.

1. Et d'abord, il est facile de constater que *jamais* la conscience humaine n'a varié ni erré sur les *notions premières* et les principes fondamentaux qui constituent comme la forme de la moralité. Partout, chez les peuples les plus barbares, chez les individus les plus grossiers, on rencontre les idées de bien et de mal, de droit et de devoir, avec les sentiments moraux auxquels elles donnent lieu ; or ce seul fait suffit à établir le caractère universel et

qu'une acquisition de l'expérience, prétendent lui conserver sa valeur obligatoire. A eux de légitimer une pareille prétention, et d'expliquer comment une association accidentelle, une simple habitude mentale, c'est-à-dire, en somme, une illusion de l'esprit reconnue pour telle, peut conserver assez de prestige et d'autorité pour nous faire renoncer à notre intérêt, dès qu'il se trouve en désaccord avec elle.

immuable de la loi morale et, par suite, la valeur absolue de la conscience.

2. Quant aux variations infinies qu'elle présente, suivant les peuples et les siècles, dès qu'il s'agit d'appliquer cette forme à sa matière et de déterminer en quoi consiste précisément le bien qu'il faut faire et le mal qu'il faut éviter, elles tiennent à deux ordres de causes : les unes générales et pour ainsi dire sociales, les autres particulières et personnelles.

a) Les premières résultent du degré de civilisation, des traditions, des coutumes, des conditions d'existence, et autres circonstances très générales, qui influent nécessairement sur la conception de la vie humaine et de l'idéal qu'il y faut poursuivre, et conséquemment sur nos devoirs envers nous-mêmes, la famille et la société.

Ainsi, chez certaines peuplades, les conditions matérielles sont si misérables et le milieu si hostile, que l'unique préoccupation, le but de tous les efforts se borne à défendre la vie physique et à subvenir à ses plus impérieux besoins. En pareil cas, le bien suprême, le seul droit, le seul devoir sera de vivre, et l'idéal humain se réduira à un corps agile et robuste, adroit à se servir de ses membres et de ses armes pour la guerre ou pour la chasse ; tel est, en effet, l'idéal du sauvage. Dès lors, le massacre des prisonniers, qui sont des bouches inutiles, la suppression des vieillards et des infirmes, incapables de manier la hache ou la lance, et par suite, à charge aux autres et à eux-mêmes, sont des actes qui paraissent moraux et légitimes.

Une nation plus élevée dans l'échelle de la civilisation mettra son idéal dans une société puissante ; le bien absolu sera pour elle l'intérêt de l'État, auquel famille, propriété et liberté individuelles devront être subordonnées ou sacrifiées. Les devoirs de père à fils, de riche à pauvre n'existent plus ; il n'y a plus que des citoyens, tous soldats, tous aveuglément soumis aux gouvernants : c'est le cas de Sparte.

Sous l'empire d'autres circonstances, c'est la famille qui empiétera sur l'État et même sur les individus : les droits du mari sur la femme, du père sur les enfants, prennent un développement exagéré, etc.

On conçoit qu'orientées en des sens si divers, les consciences, tout en conservant inébranlables les notions de bien, de mal, de droit et de devoir, ne les appliquent pas aux mêmes choses, et que les règles générales de la vie en soient profondément modifiées.

b) A plus forte raison, les divergences s'accroîtront-elles encore quand il s'agira d'appliquer ces règles au détail des actions ; car ici, aux causes générales d'erreur énoncées plus haut, vien-

nent s'en ajouter de particulières, telles que la passion, le préjugé, les préférences personnelles, etc., d'autant plus actives dans les questions pratiques que celles-ci touchent de plus près à nos intérêts et à nos inclinations.

3. Il est facile dès lors de résoudre les objections que le scepticisme tire des erreurs et des contradictions de la conscience, en montrant qu'elles proviennent, non pas de l'absence ou de la diversité des principes moraux, mais de l'application défectueuse qui en est faite, sous l'influence de causes extérieures; et qu'il suffit d'éliminer celles-ci pour voir l'accord se faire sur toutes les grandes questions morales.

a) On dit : chez certaines peuplades, le vol et le meurtre sont permis et même honorés; donc elles ignorent les premières notions de la justice. — La conclusion n'est pas légitime. En réalité ces actions ne sont permises qu'à l'égard des étrangers, dans lesquels ces sauvages voient autant d'ennemis toujours prêts à leur nuire, et qu'il est, par suite, toujours légitime de combattre et toujours glorieux de vaincre.

b) A Lacédémone le vol était publiquement encouragé. — Non, il n'était permis qu'aux jeunes gens, dans le but de les exercer à la guerre d'embuscade. Du reste, loin de rien prouver contre le droit de propriété, ce singulier usage le suppose au contraire et lui emprunte toute son efficacité; car, si le propriétaire lésé surprenait les maraudeurs, il ne manquait pas de les châtier rudement.

c) Les sacrifices humains, quelque révoltants qu'ils soient en eux-mêmes, démontrent que les malheureux qui les ont pratiqués avaient conscience du culte qu'on doit à la divinité, de leur propre culpabilité et de leur besoin d'expiation.

d) Quant au prêt à intérêt, si les anciens l'ont condamné comme un contrat usuraire, c'est uniquement par une analyse insuffisante des faits économiques. Eux aussi, ils partaient de ce principe incontestable, que nul ne doit s'enrichir au détriment d'autrui; mais, ignorant la fécondité de l'argent, ils ont cru voir dans le prêt à intérêt l'enrichissement du prêteur aux dépens de l'emprunteur. Ainsi, Aristote permet de retirer un loyer d'une terre ou d'un animal, parce que cette terre et cet animal sont féconds; mais, dit-il, l'argent de sa nature est stérile, *les dariques ne font pas d'autres dariques*. Tel est aussi l'avis de Caton, de Cicéron, de Sénèque, etc.

Les modernes n'ont pas de peine à lever ce scrupule. « Bien qu'une darique, dit Bentham, soit incapable d'engendrer une autre darique, cependant, avec une darique, je puis acheter un bélier et deux brebis, qui, à la fin de l'année, produiront deux ou trois agneaux. » Donc, le prêt gratuit serait en réalité l'enrichis-

sement de l'emprunteur au détriment du prêteur, et dès lors, nul ne saurait sans injustice en faire une obligation.

On le voit, ces anomalies n'enlèvent rien à la valeur de la conscience; elles prouvent seulement que la raison pratique n'est pas d'autre condition que la raison spéculative; que, infaillible quand elle procède intuitivement et formule les premiers principes de la moralité, elle n'a plus la même sûreté dès qu'il s'agit d'en faire l'application aux circonstances diverses et multiples de la vie réelle. De même donc que personne ne conteste la valeur absolue des lois de la géométrie, bien que plusieurs les appliquent à faux; ainsi ne devons-nous pas mettre en doute la valeur des principes moraux, à cause des conséquences vicieuses que plusieurs en tirent.

ART. III. — *Vraie valeur de la conscience morale.*

Nous pouvons maintenant déterminer exactement la valeur de la conscience. Si, d'une part, les sceptiques ont tort de ne voir dans ses jugements qu'un amas d'opinions indéfiniment changeantes; de leur côté, les écoles écossaises et éclectiques ne se trompent pas moins en attribuant à toutes ses injonctions une valeur absolument irréformable. La vérité se trouve précisément entre ces deux erreurs.

La valeur de la conscience est *absolue* quand elle se borne à proclamer le *devoir en général* et les premiers principes de la moralité; elle devient plus ou moins *relative* dès qu'elle passe à la *détermination concrète* de nos différents devoirs.

1. En effet, ce qui fait l'autorité de la conscience morale, c'est la raison. Donc, partout où la raison est seule à parler, c'est-à-dire quand elle formule intuitivement et *a priori* les principes fondamentaux de la morale, la distinction du bien et du mal, l'existence du devoir, elle est infaillible et la valeur de ses jugements est *absolue*, définitive, irréformable.

2. Mais, nous l'avons vu, la conscience n'est pas tout entière réductible à la raison; quand il s'agit d'appliquer les principes aux diverses situations de la vie, d'en déduire les conséquences plus ou moins éloignées, de préciser dans le détail nos devoirs particuliers, il faut observer, comparer, tenir compte d'une foule de circonstances, en un mot, faire usage de plusieurs facultés, qui sont loin d'offrir les mêmes garanties.

Dans tous ces cas, les conclusions de la conscience morale n'ont plus qu'une valeur *relative*, directement proportionnée au degré d'intelligence de chacun, à l'emploi qu'il a fait de ses diverses facultés, au soin qu'il a pris de se dégager des influences décevantes de la passion, du préjugé et du caprice des associations; tout

comme la raison spéculative, infaillible quand elle se borne à affirmer *a priori* que tout phénomène a nécessairement une cause et une fin, est exposée à l'erreur dès qu'elle prétend déterminer quelle est en particulier la cause ou la fin de tel et tel phénomène.

3. Il suit de là qu'on peut distinguer plusieurs *degrés* ou *états de conscience*.

a) La conscience est *ignorante*, quand elle ne sait pas discerner le bien du mal. D'après ce que nous avons dit, cette ignorance n'est absolue que chez les très jeunes enfants et chez ceux qui sont totalement privés de raison; partout ailleurs, elle n'est jamais que partielle, et relative à tel ou tel devoir.

b) La conscience est *erronée*, quand elle met le devoir là où il n'est pas.

c) La conscience est *droite*, quand elle est conforme à la loi. Pas plus que l'ignorance, cette rectitude ne saurait être universelle; car la raison humaine *est toujours courte par quelque endroit*.

d) La conscience est *douteuse* ou *perplexe*, quand elle hésite sur son devoir, sans qu'aucun motif l'incline d'un côté plutôt que d'un autre. Le doute est *pratique*, quand il porte sur la conformité de l'acte avec une loi clairement connue; s'il portait sur l'existence de la loi elle-même, il serait dit *spéculatif*.

e) La conscience est dite *probable*, si quelque motif lui permet de prononcer un jugement, sans cependant lui enlever toute crainte d'erreur.

4. Les règles à observer dans ces divers états de conscience sont les suivantes :

a) Il n'est jamais permis d'agir *contre sa conscience* même *erronée*; car, nous l'avons dit, la conscience est la règle immédiate que nous devons suivre, et la bonne intention peut suppléer le bien qu'on ignore.

b) Toutefois, si l'intention suffit, si notre unique devoir consiste pratiquement à obéir toujours et en tout à notre conscience, quoi qu'elle ordonne, il ne faut pas conclure qu'il soit superflu de l'éclairer. Tout au contraire, l'intention de conformer nos actes à la règle absolue, qui est la condition essentielle de leur valeur morale, implique nécessairement le désir et l'intention efficace de la connaître aussi exactement que possible. Voilà pourquoi l'erreur et l'ignorance en pareille matière sont imputables, quand elles proviennent de la négligence à s'instruire, ou d'une longue pratique du mal qui a fini par obscurcir ou fausser notre jugement.

c) Il n'est jamais permis d'agir avec une conscience *douteuse*; car ce serait s'exposer délibérément au danger de violer la loi. Il s'ensuit qu'avant d'agir, on doit se *former* la conscience, c'est-à-dire acquérir la certitude morale que l'action à faire n'est contraire à aucune loi suffisamment connue.

5. Les diligences suffisantes étant faites en vue de s'éclairer, il peut arriver qu'il subsiste sur la légitimité de l'acte, un doute soit spéculatif soit pratique. Nous l'avons dit, tant que nous souffrons de ce doute, nous n'avons pas le droit d'agir. Il nous faut donc l'éliminer et nous *former une conscience pratiquement certaine*. Nous le ferons à l'aide du *probabilisme*.

ART. IV. — Le Probabilisme *.

§ 1. **Sa nature.** — Le probabilisme est la doctrine morale d'après laquelle la conscience, d'abord douteuse ou perplexée en face d'une obligation possible ou probable mais non démontrée, devient pratiquement certaine de sa liberté morale, en vertu de ce principe qu'une loi douteuse n'oblige pas.

Lorsqu'elle use du probabilisme, la conscience morale se tient, implicitement au moins, le discours suivant : « Ma liberté est en *possession certaine* du droit d'agir à sa guise, tant qu'une loi *certaine* ne vient pas le lui enlever; or, dans le cas présent, l'existence ou l'application d'une telle loi ont contre elles une raison solidement probable; l'existence de cette loi ou, — ce qui pour moi revient au même, — son application à ma conduite présente sont donc douteuses et ma liberté reste en possession certaine de son droit.

§ 2. — Justification du probabilisme.

1. Sur la valeur du principe général du probabilisme, tel que nous venons de l'exprimer, l'accord est unanime entre les moralistes catholiques, interprètes autorisés du droit naturel. L'unanimité cesse lorsque l'on vient à déterminer le degré d'incertitude de l'existence ou de l'application de la loi qui est requis pour que l'obligation puisse être regardée comme moralement douteuse et, par suite, laisse intacte la liberté morale.

2. Mentionnons d'abord, pour les condamner sommairement, deux opinions extrêmes :

a) Le *tutorisme* (*tutor, plus sûr*), qui estime que la loi est obligatoire lorsqu'elle a contre elle « l'opinion même la plus probable entre les opinions probables » (proposition condamnée par Alexandre VIII).

b) Le *laxisme*, pour qui « la plus mince probabilité » suffit à faire échec à la loi (proposition condamnée par Innocent XI).

La première de ces deux opinions est d'un rigorisme intolérable, la seconde ouvre la porte à toutes les licences. La saine morale naturelle, d'accord avec l'autorité de l'Église, les condamne sans appel.

Restent trois systèmes plus modérés qui, tout en tenant

ensemble le principe général du probabilisme, diffèrent pour la mesure d'application qu'ils jugent bon de lui donner. Ce sont le *probabiliorisme*, l'*équiprobabilisme* et le *probabilisme simple*.

a) Comme son nom l'indique, le *probabiliorisme* exige, pour déclarer incertaine l'obligation de la loi, qu'il y ait contre elle une raison *plus probable* en faveur de la liberté.

b) L'*équiprobabilisme* estime qu'en matière morale, il faut pour que l'opinion favorable à la liberté puisse être dite *solidement probable*, qu'elle soit d'une probabilité au moins *moralement égale* à celle de la loi. — Les équiprobabilistes distinguent deux cas :

α) Ou bien, c'est l'*existence* même de la loi qui est rendue douteuse par une raison favorable à la liberté : il suffit alors que cette dernière soit d'une probabilité égale à celle de la loi.

β) Ou bien, l'existence de la loi étant certaine, son *application* au cas particulier a contre elle une raison probable : les équiprobabilistes disent alors que la loi certainement existante *possède* et, dès lors, en vertu de l'axiome juridique : *melior est conditio possidentis*, ils exigent, pour la déclarer moralement douteuse, une raison *plus probable* en faveur de la liberté.

c) Enfin le *probabilisme simple* applique sans correctif le principe général de la probabilité morale : Dès que la loi, — qu'il s'agisse de son existence ou de son application, — a contre elle une opinion, même moins probable, pourvu cependant qu'elle le soit *vraiment et solidement*, en faveur de la liberté, la liberté reste en possession certaine de son droit.

4. On le voit, ces trois dernières opinions ne sont pas entre elles radicalement opposées. Elles ne diffèrent que dans la mesure où elles jugent bon d'appliquer en matière morale un principe incontestable qu'elles admettent en commun. — Disons cependant que la troisième nous semble plus logique que les deux autres. Admettant, en effet, que pour lier moralement la liberté, une obligation certaine est requise, le probabiliorisme et l'équiprobabilisme montreront malaisément le premier qu'une raison contre la loi *aussi probable* que celles qui sont en sa faveur laisse intacte la *certitude* de cette loi; et le second qu'une loi, soit quant à son existence, soit quant à son application, reste *certainement* obligatoire, malgré la *solide probabilité* de la liberté.

§ 3. — Limites du probabilisme.

On l'a vu, le but du probabilisme est de sortir du doute en se formant une conscience pratiquement certaine. Or il est deux cas où l'on ne peut sortir du doute de cette manière :

1. Lorsque la loi prescrit de prendre les moyens les plus sûrs pour atteindre un but, il est clair que l'on n'y satisfait *certainement* pas en se contentant d'un *moyen* d'une efficacité seulement

probable si l'on dispose d'un autre tout à fait sûr ou au moins plus sûr.

Par exemple, un médecin ne peut pas légitimement préférer un traitement probablement efficace à un traitement d'une efficacité moralement certaine; le malade, en effet, a un droit *certain* à être soigné de la façon la plus favorable à sa guérison.

2. De plus, il est interdit d'user, dans *le même acte moral*, de deux opinions probables contradictoires, car, dans ce cas, l'on aurait la *certitude* que l'un des deux partis simultanément pris contiendrait une violation de la loi. Je ne puis, par exemple, accepter un héritage sur la foi d'un testament probablement valide et refuser en même temps d'en accomplir les clauses essentielles, en vertu de cette raison que sa validité n'est pas certaine. En effet, ou le testament est valide ou il ne l'est pas. S'il l'est, je suis vraiment propriétaire, mais je suis tenu aux charges qu'il implique; s'il ne l'est pas, je ne suis tenu à rien, mais en revanche, je ne suis pas légitime propriétaire. Il est donc *certainement* impossible que je sois à la fois et légitime propriétaire et libre des charges en question. Par suite, je ne puis me conduire comme si j'étais dans cette situation qui n'a pour elle *aucune probabilité*.

3. Ces deux exceptions, remarquons-le, sont plus apparentes que réelles. Elles laissent absolument intact le principe du probabilisme et prévoient seulement des cas auxquels ce principe ne peut s'appliquer, faute de *matière*, c'est-à-dire faute de vraie probabilité en faveur de la liberté. Dans le premier cas, en effet, l'emploi du moyen probable est nettement interdit par une loi qui est et reste *certaine*; dans le second, les deux probabilités en présence se détruisent mutuellement, de façon à ne laisser place qu'à une violation *certaine* de la loi.

§ 4. **Objections.** — Deux objections, de valeur et de portée inégales, sont faites contre le probabilisme.

1. La première, qui s'étend au *principe* même du probabilisme, voit dans cette doctrine un danger de relâchement. — La réponse peut être brève : S'il y a un *danger* de relâchement pour ceux qui appliqueront le principe probabiliste d'une façon maladroite ou avec mauvaise foi, ceux qui le repoussent en bloc ne sont pas seulement en *danger* de tomber, mais *tombent déjà, en fait*, dans le rigorisme le plus intolérable.

2. La seconde objection est dirigée spécialement contre le *probabilisme simple*.

Nous l'avons dit, le raisonnement par lequel le probabilisme prétend donner à la conscience la *certitude* pratique, pourrait s'exprimer ainsi : « Une loi incertaine n'oblige pas; or la loi qui

a contre elle une solide probabilité n'est pas certaine; donc une telle loi n'oblige pas. » — Il faut évidemment que les prémisses du raisonnement d'où se déduit la règle de conduite pratique soient certaines toutes les deux; or, objecte-t-on, d'après les principes mêmes du probabilisme, la mineure du syllogisme, lorsqu'elle énonce une *simple probabilité*, ne peut être que probable, car elle a contre elle les deux écoles entières des probabilioristes et des équiprobabilistes auxquelles force est bien d'accorder au moins le bénéfice de la probabilité. Dès lors, en vertu de la règle logique : *pejorem sequitur semper conclusio partem*, la conclusion ne sera que *probable*; la conscience restera donc douteuse et il sera illégitime de la suivre.

— Que répondre?

Sans doute, le probabiliste sage admet la probabilité des solutions probabilioristes et équiprobabilistes, mais il ne s'ensuit pas le moins du monde que sa propre argumentation en soit rendue impuissante. En effet, la probabilité des deux opinions différentes ne détruit pas la certitude de la mineure simplement probabiliste. La raison en est que le sens vrai de cette mineure, — dans chacun des trois systèmes, — se réduit à *constater* que l'obligation n'est pas certaine. Il faudrait, pour détruire la certitude de cette constatation, établir *avec certitude* l'existence ou l'application de la loi. Le probabiliorisme et l'équiprobabilisme ne le font pas. Ils affirment bien que dans le cas où la liberté n'a pour elle qu'une simple probabilité, la loi est certaine, mais ils ne peuvent l'affirmer avec certitude. Leur prétention se réduit en somme à dire que la loi est *probablement certaine*, c'est-à-dire *probable*. Sauf une légère différence de nuance, le probabilisme simple ne dit pas autre chose.

APPENDICE

La Casuistique.

Il est de mode, depuis Pascal, de tourner en ridicule et même de flétrir la casuistique. On prétend que cette habitude de discuter subtilement les injonctions du devoir est une invention de la Scolastique qui n'aboutit qu'à fausser la rectitude naturelle de la conscience. On a été jusqu'à dire que « casuistique et morale relâchée sont choses inséparables ». — C'est oublier qu'il y a une casuistique stoïcienne et une casuistique kantienne, et que jamais le Stoïcisme et le Kantisme n'ont passé pour des morales relâchées.

Sans doute, l'exagération et l'abus sont toujours possibles; ces discussions ont pu dégénérer parfois en vaines subtilités, et embrouiller les questions au lieu de les éclaircir. Sans doute aussi, la rectitude du jugement n'est pas toujours proportionnée à la science, et certaines âmes simples qui n'ont guère de science, ont quelquefois beaucoup de conscience; il n'en est pas moins vrai que la casuistique est aussi nécessaire à la bonne conduite de la vie que peut l'être la dialectique à la bonne direction de l'esprit. En soi, elle

est le complément nécessaire de toute morale théorique, comme la jurisprudence est le complément de la législation. Quoi qu'on dise, la vie n'est pas toujours simple, ni le devoir facile à connaître; la science des principes généraux n'y saurait suffire, il faut encore savoir les appliquer aux cas particuliers et à ces situations complexes dans lesquelles « il est parfois plus difficile de connaître son devoir que de le faire ».

Et d'abord ne confondons pas la casuistique avec ce qui n'en est que l'abus et la corruption. La casuistique n'est pas, comme on s'est plu à le dire, l'art de trouver un biais qui tranquillise la conscience tout en permettant de suivre son caprice ou son intérêt; elle consiste à déterminer les principes qui doivent régler notre conduite en présence de deux obligations contradictoires et, en apparence du moins, également impérieuses. Ainsi, que doit faire pratiquement un honnête homme chargé de famille, qui a contracté de lourdes dettes, et quelle part doit-il faire dans la circonstance à chacun de ces deux devoirs également clairs et catégoriques de payer ses dettes et de nourrir ses enfants?

Est-il permis de tuer le tyran de sa patrie? Peut-on du moins se révolter contre lui? Que penser de Charlotte Corday assassinant Marat? etc. La casuistique a pour objet de résoudre ces cas plus ou moins embarrassants; aussi a-t-elle toujours été considérée avec raison comme une partie intéressante de la morale. Qu'on lise les *Lettres* de Sénèque ou le *De Officiis* de Cicéron, on y trouvera maint cas de conscience nettement formulé. Par exemple : Peut-on donner en paiement de la fausse monnaie qu'on a reçue soi-même? — Un acquéreur se présente pour acheter ma maison : suis-je tenu de lui avouer qu'elle est malsaine? etc.

Bien avant les Stoïciens, les grands tragiques avaient déjà soulevé plusieurs de ces problèmes moraux dont la solution fait tout l'intérêt de leurs drames. — Au nom d'une loi naturelle considérée comme supérieure, est-il permis de violer une loi positive et de passer outre au commandement formel de l'autorité légitime? Voilà tout l'*Antigone*. — Un fils peut-il croire que son devoir l'oblige à venger sur sa propre mère le meurtre de son père? Telle est la question qu'Oreste agite dans les *Choéphores*. — Il en est de même dans *Andromaque*, dans *Iphigénie en Aulide*, etc.

Aujourd'hui encore, quels sont, dans le drame et dans le roman, les sujets les plus appréciés et les plus passionnants, sinon la discussion de certains cas de conscience? Les exemples sont dans toutes les mémoires.

On a beau dire : Le devoir est clair, et, sans tant épiloguer, nous n'avons qu'à suivre ce que nous dicte notre conscience; encore faut-il que notre conscience soit formée, et notre premier devoir est de l'éclairer. C'est précisément à quoi sert la casuistique.

PARTIE HISTORIQUE

EXAMEN DES DIFFÉRENTS SYSTÈMES DE MORALE

La question fondamentale en morale est celle du *souverain bien*, du *summum bonum*, comme disaient les anciens. Il est évident, en effet, que notre conduite tout entière dépend de l'idée que nous nous faisons du bien absolu, et que nos actes prendront une direction toute différente, selon que nous leur assignons pour fin dernière le devoir ou le plaisir. Aussi classe-t-on les divers systèmes de morale d'après la nature du bien qu'ils proposent comme terme ultime à nos tendances.

On peut d'abord distinguer ceux qui placent le bien absolu, comme nous l'avons fait nous-même, dans les fins supérieures de la raison, c'est-à-dire dans l'ordre et dans la perfection de notre nature; puis ceux qui le mettent dans les émotions désintéressées de la sensibilité : sympathie et amour de nos semblables; enfin ceux qui le cherchent dans le plaisir, soit dans la jouissance immédiate, soit dans cette jouissance prudente et calculée qui s'appelle l'intérêt.

Les doctrines morales se ramènent ainsi à trois groupes nettement caractérisés, correspondant aux trois mobiles de la conduite humaine, à savoir : les doctrines utilitaires, les doctrines sentimentales, et les doctrines rationnelles.

SECTION I. — DOCTRINES UTILITAIRES

Nous l'avons dit, on peut rechercher la jouissance de deux manières : soit immédiatement et sans souci des conséquences qu'elle entraîne : c'est la morale du *plaisir* proprement dit; soit avec prudence et calcul : c'est la morale de l'*intérêt*.

Pour l'une comme pour l'autre, le souverain bien, la fin dernière de nos actes est donc toujours la jouissance égoïste; et, sous ce rapport, la morale du plaisir peut être considérée comme la forme grossière de l'utilitarisme,

CHAPITRE PREMIER

L'HÉDONISME OU MORALE DU PLAISIR

L'hédonisme (de ἡδονή, *volupté*) a pour fondateur Aristippe de Cyrène (380 av. J.-C.), disciple infidèle de Socrate; d'où le nom de Cyrénaïsme qu'on donne quelquefois à cette doctrine.

§ 1. Exposé. — 1. D'après Aristippe, il n'est qu'un seul bien pour l'homme, *le plaisir*; un seul mal, *la douleur*; donc, *voluptas expetenda et fugiendus dolor*, telle est la loi; et comme l'avenir n'est pas en notre pouvoir, la sagesse consiste à profiter du plaisir du moment, qui seul est certain, sans se préoccuper des conséquences qui peuvent en résulter. Il suit de là que la valeur d'un acte dépend du degré de jouissance qu'il procure au moment même où on l'accomplit, et que l'instinct suffit à nous guider.

2. On rencontre les mêmes principes à l'époque de la Renaissance, toujours sous le fallacieux prétexte de suivre la nature. « Conformons-nous à la nature, dit Rabelais; la nature est mère de toute santé, de toute sagesse et de toute vertu. Ne doutons pas qu'en la suivant nous remplissions tout notre devoir. » De même Montaigne : « J'ai adopté bien simplement et bien crûment ce précepte ancien, que nous ne saurions faillir à suivre la nature; que le souverain précepte c'est de se conformer à elle...; aussi je me laisse aller comme je suis venu; je ne combats rien... »

3. Cette doctrine dégradante a trouvé des partisans chez les modernes : au XVIII^e siècle, quelques encyclopédistes : Helvétius, d'Holbach, Saint-Lambert; et au XIX^e, Saint-Simon et Fourier.

« Le devoir vient des hommes, dit Fourier, la passion vient de Dieu; il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Ne mettons pas la force et la sagesse à nous contraindre; la vraie force est-elle d'étouffer ses passions ou de les satisfaire? et Dieu nous les a-t-il données pour les abjurer? » Et il conclut à la *réhabilitation de la chair* et à son système de l'*attraction passionnelle*, qu'il prétend réaliser pratiquement par une nouvelle organisation de la société, destinée à assurer à chaque individu la satisfaction complète de toutes ses passions.

§ 2. Critique. — Est-il nécessaire de réfuter une pareille morale, si toutefois on peut donner ce nom à un système qui livre l'homme sans frein et sans contrôle à tous ses désirs?

1. Et d'abord, l'hédonisme, qui se flatte de suivre la nature, ne fait en réalité que la renier et la contredire; car l'homme n'est pas simplement doué comme l'animal, de sens et d'organes; il

a des aspirations supérieures, qui, elles aussi, réclament leur satisfaction. Or, faire du plaisir sensible notre bien suprême, c'est non seulement mutiler la nature humaine, mais renverser indignement les rôles en remettant la direction d'un être intelligent et libre à l'instinct aveugle et fatal, et condamner nos plus nobles facultés à servir les fins des sens et de la matière.

2. Du reste, jamais, même dans l'animal, le plaisir ne saurait avoir le caractère d'une fin. Le but de l'activité normale n'est pas précisément la jouissance qui l'accompagne, mais l'accroissement et le développement de l'être, la conservation et le perfectionnement de l'individu et de l'espèce, qui en sont la conséquence; par lui-même, le plaisir n'est jamais qu'un stimulant, une indication, c'est-à-dire un *moyen*.

Encore, chez l'homme, cette indication demande-t-elle à être contrôlée; car certaines douleurs sont évidemment bonnes et salutaires, tandis que certains plaisirs sont funestes : il est des remèdes amers et des poisons qui sont doux. On ne peut donc pas dire absolument que le plaisir soit un bien et la douleur un mal.

3. Remarquons en outre que la souffrance et la jouissance ne donnent jamais lieu aux phénomènes moraux qui caractérisent l'observation ou la violation de la loi morale. Je puis *regretter* d'avoir négligé une occasion de jouir, ou de m'être exposé à quelque douleur que je pouvais éviter; jamais je n'en éprouverai de *remords*, c'est-à-dire ce mélange de honte et de mépris de moi-même, joint à la conscience d'avoir mérité un châtiement et d'avoir perdu l'estime de mes semblables. Inversement après avoir goûté quelque plaisir sensible, en me levant de table, par exemple, je puis être de belle humeur, je ne suis pas précisément fier de moi; je n'ai pas conscience d'être devenu meilleur, d'avoir acquis un droit spécial à l'estime ou à la récompense. D'ordinaire, la jouissance sensuelle laisse après elle un sentiment de vide, de mécontentement et de dégoût.

..... Medio de fonte leporum

Surgit amari cliquid quod in ipsis floribus angat (Lucrèce).

Or, d'après Aristippe, c'est précisément le contraire qui devrait avoir lieu, puisque la vertu consiste à jouir le plus possible.

4. D'autre part, le plaisir ne présente aucun des caractères que nous avons reconnus appartenir à la loi morale.

a) Il n'est pas *obligatoire*. En lui-même, il est un pur fait dépourvu de toute autorité, incapable d'inspirer aucun respect. Il sollicite nos penchants; par sa violence il peut parfois entraîner la volonté, jamais il n'a le caractère d'une nécessité morale. On peut y céder, comme on cède à une impulsion ou à un attrait

brutal, on ne s'y soumet pas comme à l'ordre d'un supérieur.

b) Il n'est ni *immuable* ni *identique* pour tous. Rien de plus changeant et de plus subjectif que le plaisir; il varie suivant les âges, les individus, les circonstances et les goûts. *Trahit suam quemque voluptas.* « Un riche, un pauvre, dit Pascal, ont des plaisirs différents. Un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient. »

c) La loi du plaisir est encore moins susceptible d'être *universalisée*, car les objets de jouissance étant en quantité limitée, ce que l'un s'approprie, il l'enlève nécessairement à un autre qui le convoitait; et dès lors, aucune règle morale n'intervenant pour rendre inviolable la part de chacun, loin de s'aider mutuellement dans l'accomplissement de leurs devoirs, les hommes ne pourraient que se nuire et se faire échec.

d) Ajoutons que la première condition d'une loi est de pouvoir être observée de tous ceux auxquels elle s'adresse. Or le plaisir résulte le plus souvent de circonstances indépendantes de notre volonté; il suppose la santé, une certaine aisance, qui ne sont pas à la portée de tous, et qui, en tout cas, ne sauraient durer toujours. Or, que reste-t-il au malheureux disciple d'Aristippe, qui se voit affaibli par l'âge, torturé par la maladie, abandonné de tous, sinon le désespoir et la mort? Quoi d'étonnant que le cyrénaïsme ait compté de nombreux apôtres du suicide? L'un d'eux, Hégésias, s'était fait une telle réputation en ce genre qu'il avait été surnommé *πείσιθάνατος*, *celui qui persuade de mourir*.

5. Enfin, que dire des conséquences d'une pareille morale? Loin de développer et de perfectionner l'individu, la recherche effrénée du plaisir physique ne peut que le dégrader et le ruiner, corps et âme. Elle tue la vie de l'intelligence, elle asservit la volonté, elle dessèche le cœur, engendre les plus tristes et les plus cruelles maladies (1).

Quant à la vie sociale, elle devient simplement impossible. Car enfin, si le plaisir est le souverain bien, il est clair que chacun a le droit et le devoir de se le procurer par tous les moyens possibles; au besoin, par le vol et par le meurtre. C'est l'anarchie, la guerre de tous contre tous, et l'homme n'est plus, selon le mot de Hobbes, qu'une bête féroce pour son semblable : *Homo homini lupus*.

(1) « Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne du plaisir des sens, qu'ils s'en saoulent et qu'ils y meurent! » (Pascal.)

CHAPITRE II

MORALE DE L'INTÉRÊT PERSONNEL

ART. I. — Exposé de la morale intéressée.

La morale de l'intérêt personnel a revêtu plusieurs formes; la première en date est celle d'Épicure.

§ 1. — Morale d'Épicure (341-270).

1. A la morale naïvement grossière de la volupté, Épicure substitue la morale plus savante de l'intérêt. Dans ce système, comme dans le précédent, le plaisir reste toujours le souverain bien de l'homme et de tout être doué de sensibilité; c'est là pour Épicure un principe évident, indémontrable. Est-il besoin de prouver *que le feu est chaud ou que le miel est doux*? Mais il ne prétend pas, comme Aristippe, s'y abandonner à l'aveugle et sans souci des conséquences : *nocet emptā dolore voluptas*. Dans l'intérêt même de la jouissance, il faut prévoir, différer, se refuser certaines satisfactions, parfois même accepter certaines douleurs, afin de se procurer un maximum calculé de plaisir et de bien-être. De là plusieurs règles formulées par Épicure lui-même :

- a) Prends le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine;
- b) Fuis la peine qui n'amène aucun plaisir;
- c) Fuis le plaisir qui doit te priver d'un plaisir plus grand;
- d) Accepte la peine qui doit te délivrer d'une peine plus grande.

2. Du reste, Épicure se fait du plaisir une tout autre idée qu'Aristippe. Celui-ci recherchait le plaisir *en mouvement*, *ἡδονὴ ἐν κινήσει*, c'est-à-dire l'émotion vive et violente de la passion satisfaite et des voluptés sensibles; Épicure préfère le plaisir *calme*, *ἡδονὴ κατὰσθηματικὴ*, c'est-à-dire cette jouissance plus pure et plus durable résultant de l'harmonieux équilibre de toutes nos facultés, de cet accord qui règne entre le corps et l'âme lorsque toutes nos passions sont calmées, nos désirs apaisés et nos inquiétudes bannies, en quoi consiste l'*ataraxie* (*ἀταραξία*), idéal de la vie auquel doit tendre le sage par tous les moyens en son pouvoir.

3. Pour y parvenir on surveillera avec soin ses désirs :

a) Désirs *naturels et nécessaires*, tels que la faim, la soif, le sommeil, qu'il faut et que l'on peut satisfaire à peu de frais. *Avec un pain d'orge et un peu d'eau, le sage peut le disputer en félicité à Jupiter.*

b) Désirs *naturels, mais non nécessaires*, tels que la recherche du luxe et du bien-être, les affections de famille, etc., auxquels il est préférable de ne pas céder; qui, en tout cas, doivent être mo-

dérés, de peur qu'ils ne deviennent pour nous des occasions de trouble et des servitudes.

c) Enfin, désirs qui ne sont *ni naturels ni nécessaires*, désirs des honneurs, des richesses et des fonctions publiques, dont il faut absolument s'abstenir à raison de la peine qu'on prend à poursuivre ces choses et de l'inquiétude qu'on éprouve en les possédant.

4. Aussi, le grand moyen de réaliser l'*ἁπαξία* est-il la pratique de la vertu :

a) De la *prudence*, qui nous fait discerner les vrais biens et les vrais maux; et qui, à ce titre, est la condition des autres vertus et le **premier** instrument de la félicité;

b) De la *tempérance*, qui prévient les douleurs causées par la satisfaction imprudente de nos désirs et de nos passions;

c) De la *force* et du *courage*, qui nous protègent contre les vaines terreurs, en particulier contre la crainte des dieux et de la mort, et permettent d'endurer un mal présent en vue d'un bien futur;

d) De la *justice* enfin, qui sert à nous garantir de l'injustice des autres en nous montrant justes à leur égard.

5. Loin de s'abandonner à toutes les débauches, comme on le croit vulgairement, Épicure recommande donc et pratique la vertu et même l'austérité. *Vir stola indutus*, dit de lui Sénèque; c'était un héros habillé en femme. Mais, notons-le, sa vertu est essentiellement *intéressée*, c'est-à-dire fausse; car il la pratique, non pour elle-même et par devoir, mais uniquement comme *moyen* d'arriver au repos. Il remarque expressément que la vertu n'a, par elle-même, aucune valeur, qu'elle ne vaut que comme *moyen de plaisir*, de même que la médecine ne vaut que par la santé qu'elle procure. *Tu voluptatum ministras (virtutes) esse voluisti*, dit encore Sénèque, s'adressant à Épicure.

§ 2. — L'intérêt personnel de J. Bentham (1748-1832).

Chez les modernes, c'est Bentham qui a donné à la doctrine utilitaire sa forme rigoureusement scientifique. Il pose en principe que tout homme est nécessairement, essentiellement *égoïste*, et que la morale ne peut être que la *réglementation* de l'égoïsme.

« Donnez-moi la matière et le mouvement, disait Descartes, et je ferai ce monde. » « Donnez-moi le plaisir et la peine, s'écrie Bentham avec un égal enthousiasme, et je créerai un monde moral et social, et je produirai non seulement la justice, mais encore la générosité, le patriotisme, la philanthropie, toutes les vertus aimables ou sublimes (1).

(1) On voit l'analogie qui existe entre les idées de Bentham et celles que La Rochefoucauld développe dans ses *Maximes*. D'après Bentham, lui aussi, la pitié, la com-

1. D'après Bentham, l'idéal, la fin suprême de la vie humaine consiste à s'assurer la plus grande somme de jouissances. Toutefois, comme certains plaisirs peuvent être source de maux, et certaines douleurs, source de jouissances, il s'ensuit que le bien, la règle absolue de nos actions est, non pas précisément le plaisir, mais *ce qui nous procure le plaisir et ce qui nous évite la douleur*. Or, l'aptitude d'une chose à nous préserver d'un mal ou à nous procurer un bien est ce qu'on appelle *l'utilité* de cette chose. *L'utile*, tel est donc en réalité le souverain bien, le fondement de la morale, et la morale n'est, en définitive, que le *calcul de l'utilité des choses*.

2. Bentham s'applique ensuite à classer les différents plaisirs d'après leur valeur relative. A cet effet, il les compare au point de vue de leur *intensité*, de leur *durée*, de leur *proximité*, de leur *certitude*, de leur *pureté*, de leur *fécondité* et de leur *étendue* (1).

Puis il conclut que la prudence et le devoir consistent à préférer le plaisir certain à l'incertain, le plaisir pur à celui qui est mêlé, celui qui est durable à celui qui est passager. Et comme, d'autre part, il est des plaisirs très vifs, mais de peu de durée, tels que la passion satisfaite, et d'autres moins intenses, mais plus durables, tels que la santé, Bentham combine ces divers rapports et établit les règles qui doivent nous diriger dans le choix des plaisirs. Tel est l'objet de son *arithmétique des plaisirs*; et il conclut que la morale, qui est l'art d'être heureux, se réduit à combiner le *maximum de plaisir* avec le *minimum de peine*; que la « vertu consiste à sacrifier une moindre satisfaction actuelle, qui se présente sous forme de tentation, à une satisfaction plus grande mais plus éloignée, qui, en fait, constitue une récompense ».

passion que nous éprouvons à voir souffrir autrui, n'est que la crainte secrète de nous trouver dans une situation analogue; le repentir n'est que le regret de n'avoir pas bien calculé et de nous être attiré un châtiment. La piété filiale n'est, dans les enfants, que la pratique des actes utiles à leurs parents, et l'amour paternel n'est, dans les parents, que la pratique des actes utiles aux enfants, etc. Pour lui, comme pour La Rochefoucauld, toutes nos inclinations se ramènent aux penchants égoïstes et personnels, et *toutes les vertus vont se perdre dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer*.

La différence est que le moraliste français, étant un peintre de mœurs, prétend constater un *fait* et tracer un tableau fidèle des actions humaines; tandis que le philosophe anglais part de ce prétendu fait de l'égoïsme universel et nécessaire pour échafauder un système de morale et tracer aux hommes les règles d'après lesquelles ils *doivent* se conduire.

(1) Les plaisirs sont *purs*, pour Bentham, qui ne sont mêlés d'aucune peine; ils sont *féconds*, quand ils entraînent à leur suite d'autres plaisirs, et *étendus* quand ils peuvent être goûtés simultanément par un plus grand nombre de personnes.

Notons que, parmi toutes ces différences, Bentham ne tient aucun compte de la *qualité* des plaisirs. Pour lui, tous les plaisirs sont de même espèce, et ne peuvent différer que par leur *quantité* (*intensité* ou *durée*), ou par quelque circonstance extrinsèque, telle que leur *certitude*, leur *proximité*, etc. Nous verrons plus loin qu'en cela Bentham est conséquent avec le principe de l'intérêt.

3. Quoique Bentham fonde la morale sur l'intérêt *personnel*, il ne faudrait pas en conclure qu'il en exclut l'intérêt général et le bonheur d'autrui. Au contraire, il les considère comme indissolublement unis au premier, et cela pour deux raisons :

a) L'homme étant naturellement *sociable*, se développe d'autant mieux que la société où il vit est plus prospère; aussi est-il le premier à profiter de tout ce qu'il fait pour elle. *En travaillant pour la ruche*, dit Bentham, *l'abeille travaille encore pour elle-même*. De sorte que le plus sûr moyen de sauvegarder notre propre intérêt est de procurer celui des autres. « Faites du bien à vos amis, et vos amis vous en feront; au contraire, l'avarice, l'égoïsme et tous les vices sont, pour celui qui s'y abandonne, une occasion de honte et de misère (1). »

b) L'homme est de plus un être *sympathique* qui vibre à l'unisson de son entourage : il jouit du bonheur comme il souffre du malheur d'autrui; les autres lui renvoient le bien qu'il leur fait, de même qu'un miroir renvoie la lumière, et, à ce point de vue encore, son propre intérêt lui commande de procurer le bien de ceux avec lesquels il vit. L'altruisme n'est donc en réalité qu'un égoïsme clairvoyant.

Qu'en faut-il penser? L'homme n'est-il vraiment, comme le représentent Bentham et les utilitaristes, qu'une machine à calcul au service d'une machine à plaisir?

ART II. — Critique de la morale de l'intérêt personnel.

§ 1. Utilitarisme et hédonisme. — Marquons d'abord nettement en quoi ces deux systèmes diffèrent et en quoi ils se ressemblent.

1. L'un et l'autre sont des systèmes *égoïstes*, qui placent le souverain bien et la loi suprême de la vie dans la jouissance. On a beau dire que celui-ci veut le *plaisir* et celui-là l'*utile*; l'utile est une notion essentiellement relative, et si l'on demande ce qu'on entend par utile, il faut bien avouer que c'est ce qui sert à procurer le plaisir.

2. Mais il y a cette différence que, si le disciple d'Aristippe veut la jouissance immédiate, intense, enivrante, sans souci du prix qu'il y met ou des conséquences qu'elle entraîne, l'utilitariste est plus prudent : il calcule, il prévoit, il ajourne, afin d'*arriver* à jouir le plus possible et au meilleur compte; son objectif

(1) Stuart Mill invoque l'autorité de l'Évangile en faveur de la morale intéressée; c'est à tort. Dans cette maxime : *Faites aux autres ce que vous voulez qu'ils vous fassent, et ne leur faites pas ce que vous ne voulez pas qu'il vous soit fait à vous-mêmes*, ce n'est pas un motif d'action qu'on nous propose, mais un simple critérium. On ne nous dit pas : faites ceci afin qu'on vous le fasse, mais seulement : si vous voulez savoir ce qu'il faut faire à autrui, demandez-vous ce que vous attendez des autres.

est, non pas le plaisir tel quel, mais la *maximisation* du plaisir, selon le mot barbare de Bentham.

3. Il s'ensuit que l'hédoniste n'a qu'à se laisser guider par l'instinct aveugle, et à suivre passivement son attrait; tandis que la pratique de la morale de l'intérêt suppose la prudence, la réflexion et même une certaine énergie de volonté pour résister aux entraînements inconsidérés du désir et de la passion. Voilà pourquoi, tout en étant d'accord au fond, ces deux principes sont loin de conseiller toujours les mêmes choses. J'aime cet aliment, mais il est contraire à ma santé; le plaisir me pousse, l'intérêt me retient; j'en mangerai si je suis gourmand, je m'abstiendrai si je crains la douleur (Cf. la fable de Florian intitulée *Les deux Renards*).

Aussi le principe de l'intérêt donne-t-il à la conduite un caractère de stabilité, de décence et de régularité qui la rapproche extérieurement de la vie raisonnable, et qui contraste avec la frivolité, le caprice et l'incohérence de la vie de plaisir.

4. Toutefois, si, à ce point de vue, l'intérêt est supérieur à la passion, il lui est inférieur en ce sens qu'il est absolument fermé à tout mouvement généreux; les actes qu'il inspire peuvent être plus sensés, ils sont toujours froidement égoïstes, tandis que la passion n'est pas incompatible avec une certaine générosité spontanée qui nous porte à nous oublier, à nous dévouer.

§ 2. *Réfutation.* — L'identité radicale de l'intérêt et du plaisir explique pourquoi ils se réfutent l'un et l'autre par les mêmes arguments.

1. L'intérêt est dépourvu de tous les caractères qui font la loi morale.

a) Il n'est pas *obligatoire*. En somme, mon intérêt c'est mon avantage et mon bien-être; il n'y a rien là de supérieur à moi qui puisse me lier moralement, m'imposer l'obéissance et me commander le respect. L'intérêt conseille, il n'ordonne pas; je puis toujours renoncer à mon intérêt; aussi toute règle utilitaire est-elle nécessairement *hypothétique*, comme dit Kant : le commerçant qui suit la morale de l'intérêt est tenu d'être honnête *sous peine* de perdre ses pratiques, mais il n'est pas tenu de conserver ses pratiques.

b) Rien de moins *universel*, de moins *invariable* que l'intérêt; il change sans cesse, selon les personnes, les goûts, les circonstances. L'intérêt du riche n'est pas celui du pauvre; ni celui du marchand celui de l'acheteur.

c) De plus, une loi fondée sur l'intérêt serait le plus souvent *inconnaissable*, *impraticable*. En effet, l'utilité n'apparaît que dans le résultat final; l'acte est bon s'il réussit, et mauvais s'il

échoue. Si donc l'utilité est le seul bien, il s'ensuit que les actes sont, par eux-mêmes, indifférents, et qu'ils n'ont de valeur que par les conséquences qu'ils amènent. Or les conséquences sont souvent difficiles à prévoir et encore plus difficiles à maîtriser; car elles dépendent presque toujours de circonstances extérieures qui échappent à notre pouvoir.

2. Mais c'est surtout à la lumière de la conscience morale qu'apparaît l'absurdité d'un pareil système, tous les phénomènes moraux s'y trouvant faussés ou dénaturés. De fait, si l'intérêt est le souverain bien, la loi suprême de la vie, il s'ensuit que le mal, la faute, l'immoralité résident dans le *désintéressement*. Bentham avoue formellement que nos actions ne sont mauvaises *qu'autant qu'elles blessent notre intérêt et que toute action est bonne dès qu'elle le favorise*. Il faut donc admettre que l'adroit coquin, qui, par les moyens les plus déloyaux, réussit à remplir sa caisse en ruinant les autres, est un parfait honnête homme; que non seulement il n'a rien à se reprocher, mais qu'il a droit à l'estime publique, et même à une récompense proportionnée aux bénéfices qu'il a réalisés; tandis que l'homme généreux qui a agi contrairement à son intérêt, pour secourir son prochain, est un misérable, digne de mépris et de châtement, qui ne doit ressentir de son action que la honte et le remords.

La conscience humaine proteste contre de pareilles conclusions. Toujours elle a distingué entre une bonne action et une bonne affaire : elle peut admirer l'habileté de celui qui réussit, le féliciter même, elle réserve son estime pour l'honnête homme qui fait son devoir sans souci de son intérêt, et beaucoup plus encore s'il le sacrifie volontairement au bien de ses semblables.

3. Épicure et Bentham ont beau dire que, loin de proscrire la vertu, ils la recommandent aux autres et la pratiquent eux-mêmes; en réalité, ils la faussent et la suppriment. Cette justice, cette tempérance qu'ils nous vantent, n'ont pour eux aucune valeur en elles-mêmes; elles ne sont que des *moyens* de procurer leur intérêt et leur bien-être; ils les négligent et les méprisent dès qu'ils les jugent inutiles. *Quant à la vertu qui ne sert de rien*, dit cyniquement Hume, *elle est bonne à mettre au calendrier*.

4. Du reste, on ne voit pas d'après quel principe Épicure prétend substituer l'intérêt au plaisir, l'utile à l'agréable; car enfin, si la jouissance est souveraine et la sensibilité seule juge, de quel droit peut-on m'ordonner de préférer le plaisir stable, calme et raffiné à la jouissance vive, grossière même, quoique passagère? Si le souci du lendemain est un argument en faveur de la modération, son incertitude n'en est elle pas un autre en faveur de la jouissance immédiate? *Carpe diem!* — Je préfère les plai-

sirs de la table aux émotions de la chasse ; prouvez-moi que j'ai tort ! N'est-ce pas là une pure affaire de goût qui ne se discute pas ? — De même pour le choix des douleurs : vous aimez mieux qu'on vous arrache une dent malade, moi je préfère supporter le mal de dents ; qui jugera entre nous ? N'est-ce pas à chacun de décider en dernier ressort ce qu'il lui plaît de choisir ?

Aussi les disciples d'Épicure renoncèrent-ils bientôt à la tempérance et à la modération de leur maître, pour retourner aux honteuses doctrines de l'école de Cyrène, et l'on vit un Métrodore, par exemple, proclamer *qu'il n'y a au fond que les plaisirs du corps et en particulier du ventre ; que le ventre est le véritable objet de la philosophie conforme à la nature.* — *Epicuri de grege porcus*, dit Horace. De là le déshonneur qui est resté attaché au nom d'Épicurien.

5. Quant à l'*arithmétique* de Bentham, on cherche en vain quelle est la commune mesure qui lui permet de comparer entre elles et d'additionner des quantités aussi disparates que la certitude et l'intensité des plaisirs, et par quel système de signes il parvient à exprimer, d'une manière fixe et intelligible pour tous, des phénomènes aussi variables, aussi subjectifs, aussi insaisissables qu'un sentiment ou une satisfaction du cœur. C'est là, nous l'avons dit en son lieu, ce qui rend illusoire toute tentative d'*esthésimétrie*.

6. En résumé, on peut dire que la morale du plaisir réfute la morale de l'intérêt, et que la morale de l'intérêt réfute la morale du plaisir.

D'une part, l'utilitariste n'a pas de peine à démontrer qu'on ne peut s'en tenir au plaisir ; car certains plaisirs engendrent la douleur, et certaines douleurs sont sources de plaisir. Il faut donc choisir ; et s'il faut faire un choix, c'est que le plaisir n'est pas un principe qui se suffise à lui-même.

De son côté, l'hédoniste démontre tout aussi aisément que l'utilité n'a pas davantage le caractère d'un principe ; car *être utile*, c'est servir à quelque chose, c'est être essentiellement moyen ; et, si on lui demande à quoi sert l'utile, l'utilitariste est contraint d'avouer que c'est à procurer la jouissance et le bien-être : c'est-à-dire qu'il revient au principe dont il a tout à l'heure démontré l'inanité.

Stuart Mill a cru remédier à ces défauts du principe de l'intérêt personnel en lui substituant celui de l'intérêt général.

CHAPITRE III

MORALE DE L'INTÉRÊT GÉNÉRAL

Stuart Mill, disciple de Bentham, est, comme son maître, partisan résolu de la morale de l'intérêt; mais il prétend la perfectionner et la mettre plus en harmonie avec les faits.

ART. I. — **Exposé du système.**

La correction que Stuart Mill fait subir au système de Bentham porte sur deux points.

1. Bentham, n'admettant aucune différence spécifique entre les plaisirs, se bornait à les classer d'après leur *quantité* et les circonstances extrinsèques qui les accompagnent. Stuart Mill reconnaît qu'ils diffèrent en outre par leur nature et par leur *qualité*; qu'il est des plaisirs supérieurs qui doivent toujours être préférés à certaines jouissances basses et grossières, quelles que soient d'ailleurs leur intensité et leurs conséquences possibles. Tels sont les plaisirs de l'esprit et du cœur comparés aux plaisirs des sens, parce que, dit Stuart Mill, tous ou presque tous ceux qui les ont expérimentés, les ont toujours placés au premier rang. *Mieux vaut en somme être un Socrate mécontent qu'un pourceau repu.*

2. Bentham avait compris la nécessité de compléter le motif égoïste de l'intérêt purement personnel par le motif plus noble de l'intérêt général : aussi propose-t-il comme objet dernier de la morale le plus grand bonheur du plus grand nombre. Toutefois, ces deux intérêts étant, d'après lui, indissolublement unis et nécessairement d'accord, il n'avait aucune raison de les distinguer et de les subordonner. En réalité, le bien de l'ensemble n'est qu'un moyen d'arriver au bien de l'individu et réciproquement.

Stuart Mill les distingue; il admet leur opposition possible, et subordonne expressément l'intérêt personnel à l'intérêt général, en faisant du bonheur de l'humanité le vrai fondement et la loi suprême de la morale. D'après lui, est bonne toute action qui tend à procurer ce bonheur; est mauvaise toute action qui le retarde ou y fait obstacle.

Déjà Puffendorf au dix-septième siècle avait développé des idées analogues, mais avec moins d'appareil scientifique; aussi peut-on regarder Stuart Mill comme le véritable représentant du système de l'intérêt général.

ART. II. — Critique.

Il est certain que ces modifications relèvent beaucoup la conception utilitaire; la rendent-elles plus solide? — Nous ne le croyons pas.

§ 1. — La qualité des plaisirs.

Et d'abord, quant à la *qualité des plaisirs* dont Stuart Mill veut qu'il soit, avant tout, tenu compte,

1. Nous admettons sans peine qu'il est des plaisirs nobles et délicats par nature, et des plaisirs vulgaires et grossiers; que les plaisirs de l'esprit et du cœur sont supérieurs et préférables aux jouissances sensuelles, et que le bonheur de l'homme est d'un tout autre ordre que la jouissance de la brute; mais nous prétendons que Stuart Mill ne peut établir cette hiérarchie et imposer cette préférence, sans recourir à un critérium supérieur à la sensibilité et à la pure expérience, et par suite, sans se mettre en contradiction avec le principe fondamental de l'utilitarisme.

En effet, par elle-même, la sensibilité ne saisit que l'intensité des plaisirs; pour elle, un plaisir, de quelque nature qu'il soit, se borne à être plus ou moins agréable. Si donc, de deux plaisirs d'intensité égale, Stuart Mill affirme que l'un est meilleur en soi et doit être préféré à l'autre, c'est qu'il les mesure d'après quelque principe étranger au plaisir lui-même et que la sensibilité est incapable de fournir et d'apprécier.

Et de fait, après en avoir vainement appelé à l'expérience d'autrui, il invoque des raisons de fierté, de liberté, de dignité personnelle, de bonheur vraiment humain, qui exigent la satisfaction des facultés les plus hautes; ce n'est donc plus le plaisir comme tel qui est le bien et la règle des actes, mais la valeur de la faculté dont il émane; et l'on revient par un détour au principe de la hiérarchie des facultés et de l'idéal humain conçu par la raison.

2. On voit, dès lors, dans quel dilemme la morale utilitaire se trouve enfermée. Si, d'une part, elle prétend avec Bentham que les plaisirs ne se distinguent que par la *quantité*, elle est sans doute conséquente avec elle-même et avec le principe de l'intérêt, qui prend pour fin la jouissance et le bien-être; mais elle ne fonde qu'une morale subjective et variable, c'est-à-dire un néant de morale; et de plus, elle est condamnée à soutenir cette énormité que le bonheur humain n'est pas spécifiquement distinct du bien-être de l'animal.

Si, d'autre part, elle admet avec Stuart Mill que les plaisirs diffèrent surtout par la *qualité*, elle évite ces inconvénients, mais c'est pour renier son propre principe et se contredire elle-même, en faisant appel à la raison.

§ 2. **Le bien général.** — Relativement à la seconde correction que Stuart Mill fait subir à la doctrine de Bentham, nous reconnaissons que le *bien général* offre certains avantages sur le motif égoïste; il permet la générosité, le dévouement, l'oubli et le sacrifice de soi; il est, en outre, plus stable et moins capricieux; mais en somme, il prête le flanc aux mêmes objections.

1. Il ne présente aucun des caractères essentiels à la loi morale.

a) Il n'est ni *immuable* ni *universel*. Après tout, chacun apprécie l'intérêt général d'après ses idées et ses goûts personnels; celui-ci le placera dans l'abondance des richesses; celui-là, dans le calme et le repos; un autre, dans la gloire, etc.

b) Il est loin d'être suffisamment *connaissable* et *praticable*; car, s'il nous est souvent difficile de déterminer où se trouve notre propre intérêt, quelle intelligence humaine sera capable de démêler expérimentalement ce qui est le plus avantageux au bonheur de l'humanité?

c) Puis, quant à la pratique d'une pareille morale, comment imaginer qu'un citoyen endure volontairement un mal présent et personnel pour le bien futur et général de la société dont il fait partie? C'est là un prodige d'abnégation dont la nature humaine n'est pas capable, aussi n'y songe-t-elle guère. Qui de nous, par exemple, se priverait d'un seau de charbon pour que nos bassins ouilliers durent une génération de plus? Avons-nous seulement souci de ce qui se passera dans trois cents ans?

d) Enfin et surtout le bien général n'est pas *obligatoire*; car, au point de vue strictement utilitaire, personne n'est tenu de renoncer à son avantage personnel lorsque celui-ci est en conflit avec le bien de tous.

2. Il est vrai que c'est là, d'après Bentham, une hypothèse chimérique, ces deux intérêts étant toujours et nécessairement d'accord, en sorte que celui qui fait les affaires des autres, fait par là même les siennes propres. Mais est-ce bien là ce qu'enseigne l'expérience? Sans doute, on ne peut nier qu'en un certain sens, en moyenne et à la longue, le bien de l'ensemble ne rejaillisse sur le bien particulier et que, selon le mot de Marc-Aurèle, *le bien de la ruche ne soit le bien de l'abeille*; mais il est faux que, dans chaque cas particulier, ces deux intérêts soient toujours d'accord.

3. Stuart Mill le reconnaît, et dans ce cas, il veut que l'intérêt privé soit toujours subordonné et, au besoin, sacrifié à l'intérêt public. Mais de quel droit? Après tout, ce sont là deux faits, et en quoi un fait serait-il plus obligatoire qu'un autre fait?

On dit: n'est-il pas évident que le bien de tous l'emporte sur le bien d'un seul? — Sans doute, si on invoque un idéal de devoir et l'ordre absolu conçu par la raison; mais n'oublions pas que l'unique critérium du bien pour l'utilitarisme quel qu'il soit, c'est

la sensibilité. Or, pour la sensibilité, il n'est d'autre bien que la jouissance, et, ajoutons-le, la jouissance que l'on ressent soi-même; dès lors, le bonheur de l'humanité ne peut logiquement avoir de valeur pour l'individu qu'autant qu'il se traduit en jouissance personnelle. C'est donc un non-sens, une véritable contradiction, au point de vue utilitaire, de sacrifier celle-ci à celui-là.

En résumé, la réfutation de l'intérêt général se ramène au dilemme suivant : ou bien, avec Bentham, on ne voit dans l'intérêt général qu'un *moyen* de mieux sauvegarder l'intérêt individuel, et alors on ne sort pas de l'égoïsme pur; ou bien, avec Stuart Mill, on en fait une *fin en soi* à laquelle l'intérêt personnel doit être subordonné et sacrifié, et alors on renonce au principe de l'intérêt.

CHAPITRE IV

L'EUDÉMONISME RATIONNEL D'ARISTOTE

§ 1. **Exposé.** — 1. La forme la plus élevée de la morale utilitaire est assurément l'*eudémonisme* d'Aristote, ainsi nommé parce qu'il place le souverain bien de l'homme dans le bonheur (εὐδαίμων, *heureux*). *Tends au bonheur, rends-toi heureux* : tel est, dans cette théorie, le motif dernier de nos actions.

Notons qu'Aristote ne se contente pas d'un bonheur quelconque : il aspire au bonheur parfait et vraiment humain, c'est-à-dire au bonheur qui est fondé sur la vraie nature de l'homme, et qui résulte de l'activité proprement humaine (τὸ ἀνθρώπινον ἔργον). Or l'acte propre et spécifique de l'homme, c'est l'acte raisonnable, c'est-à-dire l'acte vertueux. Aussi la règle morale peut-elle se formuler ainsi : *Sois vertueux pour être heureux*.

2. On voit combien une pareille doctrine est supérieure aux morales utilitaires que nous avons analysées jusqu'ici.

a) Tout d'abord, ce n'est plus l'expérience et la sensibilité qu'elle fait juge du bonheur, mais la raison. Pour Aristote, le bonheur ne se réduit pas à la jouissance plus ou moins passagère, plus ou moins superficielle de quelqu'une de nos facultés; il consiste dans cette satisfaction adéquate, profonde, définitive de tout notre être, qui résulte de la vie conforme à la raison. D'où le nom d'*eudémonisme rationnel*, qu'on lui donne de préférence.

b) L'utilitarisme vulgaire borne ses aspirations au bien-être de cette vie; l'eudémonisme embrasse les destinées de la vie future où il nous sera donné de goûter le bonheur parfait par la possession du souverain bien et par la contemplation de l'absolue vérité.

§ 2. Critique. — En dépit de son incontestable élévation, cette conception morale tombe sous les objections que soulève toute doctrine intéressée.

1. Aristote a sans doute raison de ne point séparer le bonheur de la vertu, et d'affirmer qu'on ne peut arriver à celui-là qu'en passant par celle-ci, mais il a le tort de faire du bonheur la fin dernière intentionnellement poursuivie, et de réduire ainsi la vertu au rôle de simple moyen.

La conséquence d'une pareille hypothèse, c'est qu'on peut, sans aucun détriment de la moralité, pratiquer la vertu comme un mal nécessaire, en regrettant même qu'elle soit un moyen indispensable pour arriver au bonheur, à peu près comme on emploie un remède répugnant et douloureux pour recouvrer la santé.

2. D'autre part, nous l'avons dit, le bonheur ne saurait imposer une véritable obligation ; par lui-même, il ne peut inspirer que les calculs de la prudence et nous donner ce conseil de l'intérêt bien entendu : *Si vous voulez être vraiment heureux, soyez vertueux* (1).

— On objecte que le bonheur est le terme nécessaire de toute tendance, la grande, l'unique raison de vouloir et d'agir ; qu'en toutes choses nous voulons nécessairement être heureux, parce que nous ne pouvons nous dispenser de nous aimer nous-mêmes.

On peut répondre que le désir du bonheur, comme l'amour de soi, est sans doute le principe et le premier *mobile* de tous nos actes, mais qu'il n'en est pas nécessairement le *motif* et la *raison*. La preuve en est que, s'il est impossible d'y renoncer positivement, on peut toujours en faire abstraction. Encore moins est-il la raison et la mesure de leur moralité, puisqu'un acte a d'autant plus de valeur morale qu'on se préoccupe moins du bonheur qu'il procure.

(1) S'il en est ainsi, dira-t-on, comment entendre la doctrine chrétienne, qui propose la béatitude éternelle comme la fin dernière et le souverain bien de l'homme ?

Remarquons que, si le bien et le bonheur sont distincts pour l'analyse, en soi et pratiquement ils sont une seule et même chose considérée sous deux aspects ; le bonheur n'est, en réalité, que la conscience du bien possédé et de la perfection réalisée, et il est aussi impossible de trouver le bonheur là où la fin n'est pas atteinte, que de n'en pas jouir là où elle l'est.

• Ces deux aspects du désirable, dit M^{re} d'Hulst, peuvent être séparés ici-bas : nous pouvons chercher le bonheur ailleurs que dans le bien, et vouloir le bien sans penser au bonheur ; mais quand les voiles seront tombés, la distinction même sera impossible : le bien se montrera tel qu'il est, source unique de béatitude ; vertu et félicité, vice et misère se confondront pour toujours. »

CHAPITRE V

LA MORALE ÉVOLUTIONNISTE

§ 1. **Exposé.** — L'exposé détaillé de l'hypothèse évolutionniste appartient à la métaphysique; il suffira de rappeler brièvement en quoi elle consiste, pour apprécier la morale qu'on en prétend déduire.

1. L'évolutionnisme explique la formation et le progrès des êtres par un prétendu mouvement fatal et continu de la substance cosmique qui la fait passer graduellement de l'homogène à l'hétérogène, c'est-à-dire du plus simple au plus composé, du moins parfait au plus parfait, pour aboutir à cet équilibre final résultant de la perfection et du bonheur de l'ensemble.

L'acte bon, dit Herbert Spencer, est l'acte utile à l'évolution, c'est-à-dire à l'accroissement de la vie et du bonheur en nous et dans les autres, et le devoir peut se formuler : *sois un agent conscient et volontaire de l'évolution morale*. Quant à la conscience morale, elle n'est autre chose qu'un miroir où viennent se refléter les lois de l'univers, approuvant ce qui favorise et condamnant ce qui contrarie son évolution.

2. Notre loi s'identifie donc avec celle du tout dont nous faisons partie et notre perfection comme notre bonheur ne sauraient se séparer du bonheur et de la perfection d'autrui; aussi l'antinomie de l'intérêt personnel et de l'intérêt général, insoluble aux morales simplement intéressées, se trouve-t-elle ici adéquatement résolue. En fait, l'évolution morale, dans l'individu et la société, consiste dans la prédominance croissante des sentiments altruistes sur les sentiments égoïstes; et la morale n'est que la science des moyens propres à transformer fatalement l'égoïsme en altruisme pour le plus grand bonheur de tous.

3. Ainsi, pour marquer quelques étapes de cette évolution :

a) L'homme, qui vivait d'abord sauvage et solitaire sous la loi de l'égoïsme, éprouve bientôt, dans son propre intérêt, le besoin de s'unir à ses semblables et de concourir au bien général.

b) Peu à peu, en vertu de l'association des idées, il perd de vue ce but égoïste et poursuit comme une fin le bien général qui d'abord n'était pour lui qu'un moyen. Ainsi apparaît l'instinct altruiste.

c) Cette association se fortifiant de plus en plus, devient insoluble. Elle se fixe dans l'espèce en vertu de l'hérédité, et revêt ainsi dans les individus le caractère d'un principe *a priori*,

absolu, inné, qui leur fait une obligation de subordonner leur intérêt particulier au bien de l'ensemble. — C'est à cette étape que nous sommes actuellement parvenus. Elle est caractérisée par la lutte de l'égoïsme contre l'instinct altruiste encore mal affermi.

d) Enfin, l'altruisme gagnant de plus en plus, un jour vient où il absorbe pleinement l'égoïsme pour devenir *Ego-altruisme*. L'homme est alors si complètement adapté à son milieu physique et moral, qu'il perd jusqu'au sentiment de l'obligation pour accomplir son devoir sans aucun effort ; qu'il se dévoue et se sacrifie pour autrui, par instinct, avec plaisir, aussi naturellement que l'oiseau fait son nid. Ce sera la période définitive, le terme de l'évolution morale.

§ 2. Critique. — Laissons de côté les difficultés inhérentes à un système qui prétend expliquer tous les phénomènes de l'univers, matériels, biologiques et même psychologiques par le seul jeu des causes mécaniques, et bornons-nous à montrer que l'évolutionnisme ne réalise aucune des conditions essentielles à toute moralité, à savoir : un *idéal de bien* à poursuivre, une *autorité* qui commande, et une *liberté* qui obéit.

1. On peut d'abord se demander de quel droit Herbert Spencer identifie le terme naturel de l'évolution avec le bien absolu. On le comprendrait si l'univers était l'œuvre d'une cause intelligente et bonne ; mais si l'on fait abstraction de Dieu, il n'y a aucun raison d'affirmer que le plan de l'évolution est bon et que son exécution amènera la perfection et le bonheur plutôt que la décadence et le malheur de l'humanité.

2. On dit à l'homme : Sois l'auxiliaire conscient et volontaire de l'évolution. — C'est oublier, d'une part, que l'évolution n'a pas besoin d'auxiliaire, puisqu'elle se réalise fatalement, et d'autre part, que l'homme n'est pas libre d'agir dans un sens plutôt que dans l'autre, étant lui-même entraîné irrésistiblement par le tourbillon qui emporte toutes choses.

3. Puis, quelle peut être l'autorité de cette loi qui me commande ? et de quel droit H. Spencer passe-t-il ainsi brusquement d'une nécessité physique à une obligation de conscience ? Il affirme que la tendance générale de l'univers constitue l'ordre, et qu'il faut observer l'ordre. — Sans doute, si cet ordre était l'expression d'une volonté supérieure ; mais, n'étant qu'un simple fait, le résultat fatal du mouvement des choses, il ne saurait rien avoir pour moi de respectable et d'obligatoire.

Concluons que la conception évolutionniste est incompatible avec toute idée de moralité.

CHAPITRE VI

LA MORALE SOCIOLOGIQUE

§ 1. **Exposé.** — MM. Durkheim, Lévy Brühl, Rey, Bayet et d'autres, s'inspirant des principes positivistes, rejettent toute morale qui prétend imposer à l'homme une règle de conduite absolue et immuable.

1. D'abord, disent-ils, une pareille morale est antiscientifique, comme reposant sur des hypothèses métaphysiques, absolument invérifiables, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la vie future. De plus, elle suppose l'invariabilité absolue de la nature humaine et des jugements de la conscience, alors que l'histoire ne nous montre que des mœurs infiniment variées et continuellement changeantes, suivant l'état social et le degré de civilisation des peuples. Ainsi, le divorce, par exemple, qui était certainement immoral au moyen âge, comme heurtant toutes les idées reçues, est en train de devenir moral à cause du changement des conditions sociales et des idées courantes.

2. Une morale vraiment scientifique ne peut donc être qu'une *science des mœurs* humaines étudiées dans leurs rapports avec les institutions, les lois, les croyances et autres influences sociales qui leur donnent naissance et les modifient sans cesse. En réalité, c'est la société qui fait l'homme ce qu'il est ; c'est elle qui façonne ses mœurs, sa religion et jusqu'à sa pensée. Elle est la seule autorité à laquelle il ait à se soumettre, car ce qu'on appelle « voix de la conscience », n'est pas autre chose que la voix de la société elle-même, s'exprimant par la *pression sociale* qu'elle exerce sur nous.

Ces mœurs collectives ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises ; *elles sont*. Leur moralité consiste à se conformer à ce qui est universellement approuvé et pratiqué à l'époque et dans la société où nous vivons ; elles deviennent immorales dès qu'elles heurtent les usages reçus.

3. De cette étude des mœurs se dégagera pour nous, non pas précisément un code de lois obligatoires, — l'objet de la science, de toute science, étant de constater ce qui est, non de commander ce qui doit être, — mais un art de vivre, une *technique*, c'est-à-dire un ensemble de règles pratiques, que nous observerons si nous sommes raisonnables. Si, au contraire, nous nous y refusons, nous ne serons pas coupables, sans doute, car il ne saurait y avoir de culpabilité là où il n'y a pas d'obligation, mais nous serons des imprudents ou des sots qui ne savent pas leur métier d'hommes.

— Telle est, dans ses grandes lignes, la morale sociologique (Voir, dans l'histoire de la philosophie, *La philosophie sociologique*).

§ 2. Critique. — 1. Le premier grief qu'on peut faire à la morale sociologique, c'est de ne pas être une morale. En effet, l'objet essentiel de la morale, telle qu'elle a de tout temps été comprise et pratiquée, c'est de diriger l'homme vers sa fin en lui imposant des préceptes absolus en vue du bien à faire et du mal à éviter; la morale est cela ou elle n'est pas. Or la morale sociologique reconnaît elle-même qu'elle est impuissante à obliger; que sa mission est de constater ce qui est, non de commander ce qui doit être. Elle est donc la négation même de la morale.

2. L'École sociologique rejette la morale traditionnelle, qu'elle traite de *métam morale*, comme reposant sur des hypothèses sans valeur. — Nous démontrerons en métaphysique que, bien loin d'être de simples hypothèses, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la vie future sont des vérités de premier ordre, solidement établies, qui permettent à la morale de formuler des lois strictement obligatoires.

3. Quant à cette prétendue variabilité de la conscience morale qu'on nous oppose comme un fait indiscutable, nous admettons que, dans les applications de détail, les jugements de la conscience présentent en effet certaines variations plus ou moins marquées, suivant le degré d'instruction et de civilisation de ceux qui les prononcent; mais les principes même de la moralité n'en demeurent pas moins immuables et identiques chez tous. Ainsi, la foi en un idéal de moralité, la distinction du bien et du mal, l'idée d'un devoir-faire, le sentiment d'une responsabilité et d'une obligation, le besoin inné de justice et de sanction sont des faits qui se retrouvent en tout homme et qu'une science qui se dit positive n'a pas le droit d'ignorer.

4. D'autre part, ne voir dans ces notions et dans ces sentiments qu'un résidu héréditaire de nécessités anciennes, soutenir que l'action sociale est l'unique facteur des consciences individuelles et que l'homme lui-même est un simple produit de la société, c'est fermer les yeux à l'évidence et prétendre expliquer la cause par ses effets. De fait, n'est-il pas évident que les lois et les institutions d'une société supposent chez les individus qui la composent une mentalité et une moralité déjà constituées, bien qu'à leur tour, ces lois et ces institutions puissent réagir sur les mœurs et les idées? Ce n'est donc pas dans la vie sociale qu'il faut chercher l'origine et l'explication de la moralité des individus; c'est au contraire la moralité des individus qui fait comprendre la société où ils vivent, avec ses institutions, ses lois et ses cou-

tumes. C'est dire en d'autres termes qu'avant d'être sociologique, la morale est psychologique et métaphysique.

CHAPITRE VII

LA MORALE DE LA SOLIDARITÉ

Un essai tout aussi infructueux de morale dite scientifique, c'est-à-dire de morale reposant sur des faits, abstraction faite de toute métaphysique, est celui de MM. Léon Bourgeois, A. Darlu et de quelques autres, qui croient trouver dans le fait de la *solidarité* le principe même de tous nos devoirs.

ART. I. — Exposé du système.

§ 1. **Nature de la solidarité.** — 1. Entendue au sens le plus général, la solidarité exprime la mutuelle dépendance qui existe entre les diverses parties d'un tout, en sorte qu'on ne peut modifier l'une d'elles, sans agir par contre-coup sur les autres et sur le tout qu'elles constituent.

Ainsi, la loi d'attraction établit entre les astres qui composent notre système solaire une solidarité telle, qu'il suffirait de modifier la masse ou la distance relative d'une seule planète pour modifier la marche de toutes les autres et troubler l'économie du système entier.

La solidarité est encore plus étroite et plus apparente dans le monde de la vie. La vie est un principe d'unité si puissant, qui relie si intimement toutes les parties de l'être vivant, que le bon état de l'organisme entier dépend du bon état de chacune d'elles, et que le désordre d'un seul organe suffit à déterminer un malaise général, dont se ressentent tous les organes.

2. Cette loi de solidarité, qui régit le monde physique et biologique, s'observe également dans la vie sociale. La société, elle aussi, est un organisme où tout se tient et se conditionne dans l'espace comme dans la durée, où règne la dépendance la plus étroite, non seulement entre les membres qui la composent dans le présent, mais encore entre ceux-ci et les générations qui les ont précédés, et celles qui leur succéderont dans l'avenir. On peut dire qu'une société n'est, virtuellement parlant, qu'un échange de services, une solidarité. « Tous pour chacun et chacun pour tous », telle est la devise de la vie sociale; c'est aussi celle de la solidarité humaine. Tout ce que nous sommes, au point de vue intellectuel, moral et même physique; tout ce que nous avons : notre langue, notre littérature, nos idées, notre civilisation, notre

degré de bien-être, nous le devons, pour la plus grande part, à la société où nous vivons, à la famille qui nous a élevés, à la nation dont nous faisons partie, aux efforts, à l'industrie, au génie, au dévouement de ceux qui nous ont précédés.

Personne n'a donc le droit de dire : Je me suis fait moi-même ; je ne dois rien à personne. En fait, chacun de nous appartient à la société autant et plus qu'à lui-même, pour ce qu'il en a reçu de bienfaits dans le passé, par ce qu'il en réclame d'aide et de secours dans le présent, et dans l'avenir, pour l'obligation où il est de transmettre à ceux qui viendront après lui, le dépôt social, accru et enrichi de tout ce qu'il aura pu y ajouter (1).

Tels sont les faits ; telle est la loi de la solidarité. Voyons maintenant comment on prétend élever sur cette base l'édifice entier de la morale.

§ 2. — La solidarité, fondement de la morale.

1. On dit : la solidarité est une loi fondamentale de l'humanité ; or le devoir consiste essentiellement à obéir aux lois. L'homme est donc tenu de considérer les autres hommes, non seulement comme des frères, mais comme des membres du même corps dont il fait lui-même partie, et par suite, de les aider, de travailler de tout son pouvoir à établir en eux le règne de la vérité, de la justice et de la liberté ; en un mot, de vivre pour eux comme ils ont vécu pour lui.

2. Par le fait que nous entrons dans la société, nous en acceptons les avantages ; nous devons donc aussi en accepter les charges. Il y a là un contrat véritable, un engagement de justice de faire profiter nos co-associés de tout ce que nous avons pu acquérir de science, de moralité, de biens matériels, puisque, en vertu de la solidarité, c'est à la société que nous devons nous-mêmes tous ces bienfaits.

3. On dit encore : En vertu de la solidarité, nous naissons essentiellement *débiteurs*. L'homme, vivant dans la société et ne pouvant vivre sans elle, est à tout instant un débiteur envers elle. Là est la base de ses devoirs ; car *devoir* signifie *dette*. Nous avons reçu, nous devons rendre ; voilà toute la morale.

a) Morale *individuelle* d'abord ; car, si nous devons travailler à notre propre perfection et au développement de tout notre être, ce n'est pas en vertu d'une prétendue dignité personnelle, mais uniquement pour nous rendre plus capables d'acquitter notre dette envers nos semblables.

b) Morale *domestique* ; car, si nous avons des devoirs stricts envers la famille qui nous a élevés, ou celle que nous avons nous-mêmes fondée, c'est parce que nous en avons plus reçu, ou que.

(1) Cette analyse de la solidarité sera complétée dans la *Morale sociale* où nous aurons à exposer les graves obligations qui en résultent pour nous.

par l'hérédité et par l'exemple, notre influence sur elle est plus directe et plus décisive.

c) Enfin, morale *sociale* et *humanitaire*; car, encore une fois, nous sommes tenus de rendre à la société une partie des bienfaits que nous en avons reçus. — Qu'on ne parle donc plus de charité ni d'aumône, plus ou moins facultative pour celui qui donne, plus ou moins humiliante pour celui qui reçoit; il n'y a plus en réalité que solidarité et que justice parce que, quoi que nous fassions, nous nous trouvons toujours en face d'une dette à acquitter (1).

ART. II. — Critique de ce système.

Sans doute, la solidarité est un fait d'une portée incalculable, mais de là à y voir la base même de la morale et le principe de toutes nos obligations, il y a un abîme que rien n'autorise à franchir.

1. Et d'abord, la solidarité est un pur fait; or, nous l'avons dit, d'un simple fait, impossible de conclure à une obligation. Elle est une loi sans doute, mais une loi naturelle et fatale à laquelle nous ne saurions nous soustraire, non une loi morale que nous sommes tenus d'observer. En soi, la solidarité n'a aucun caractère de justice : elle est « amoral »; elle nous rend dépendants les uns des autres dans le mal comme dans le bien. On hérite de la maladie comme de la santé, de l'indigence comme de la fortune; en conclura-t-on que nous sommes tenus de rendre le mal que nous avons reçu? La loi est cependant aussi rigoureuse dans un cas que dans l'autre.

C'est que les lois de la nature n'ont, par elles-mêmes, ni mission, ni autorité pour déterminer les fins de la conduite humaine, elles ne sont que des moyens à employer d'après quelque principe supérieur. On peut en user ou en abuser, et l'égoïste qui profite de la solidarité pour s'engraisser de la substance d'autrui et rapporter tout à soi, observe à sa manière cette grande loi, aussi bien que l'homme vertueux qui s'en sert pour faire le bien et se dévouer.

2. On dit : La solidarité nous constitue débiteurs; or toute dette oblige et veut être acquittée. — Mais, encore une fois, sur quoi établit-on cette obligation où nous sommes de payer nos dettes, et d'où sait-on que la reconnaissance vaut mieux que l'ingratitude?

(1) Quoi qu'on dise, l'idée de solidarité n'est pas neuve. Le christianisme est tout pénétré de solidarité : solidarité dans la chute originelle; solidarité dans la rédemption; solidarité dans la communion des saints. De tout temps il a proclamé que l'homme naît débiteur : « Qu'avez-vous que vous n'avez reçu ? » dit saint Paul. Ayant tout reçu, nous devons donc tout, au sens le plus strict du mot.

Mais il ne faut pas oublier que le principe de cette solidarité est en Dieu et que, en prétendant transformer notre dette envers Dieu en une simple dette envers les hommes, on altère l'essence même de notre obligation au point de la faire disparaître.

Ne voit-on pas que ce n'est plus au nom du fait de la solidarité qu'on parle ici, mais au nom de ce principe supérieur, antérieur à toute idée de société, qui veut qu'on rende à chacun ce qui lui est dû?

3. Puis cette prétendue dette sociale est-elle si certaine ? Remarquons, en effet, que le simple fait d'avoir reçu ne suffit pas par lui-même à obliger la conscience. Nous n'avons aucune obligation vis-à-vis de l'air que nous respirons, de la terre qui nous porte ou de l'animal qui nous nourrit, bien que nous leur *devions* la vie et la santé.

Un bienfait reçu n'impose un vrai devoir de reconnaissance qu'autant que le bienfaiteur a librement donné avec l'intention d'obliger, car seule la volonté libre est respectable pour la volonté ; seule elle peut engendrer un droit et imposer un devoir. Or le fait de la solidarité nous place en présence d'une humanité abstraite agissant aveuglément et fatalement, d'une humanité qui n'a pas pensé à nous et qui n'a, en somme, travaillé que pour elle-même. Nous ne lui devons donc rien ; nous ne sommes pas obligés envers elle.

4. D'autre part, toute dette de justice suppose que le créancier a quelque titre authentique à produire et que le débiteur connaît exactement la quotité, le mode et l'échéance du paiement ; or rien de tout cela ne se vérifie dans le cas présent. A qui devons-nous, et comment fixer la dette et la créance de chacun, si tous nous sommes également débiteurs ? — Après tout, si je dois quelque chose, du fait de la solidarité, c'est aux générations passées ; de quel droit dès lors mes contemporains prétendent-ils se substituer à mes créanciers pour réclamer le paiement d'une dette que je n'ai pas contractée envers eux, et qu'ils ont contractée autant que moi envers ceux qui ne sont plus ?

5. Enfin la morale se réduit-elle à un simple équilibre d'intérêts ? Est-ce seulement parce que les autres me sont ou m'ont été utiles, qu'à mon tour je dois être utile aux autres ? Et si, par hypothèse, un individu était absolument hors d'état de me rendre service, serais-je dégagé de toute obligation à son égard ? Et l'homme isolé serait-il, par le fait même, dispensé de tout devoir ?

Concluons que, bien loin d'être le fondement de la moralité, la solidarité veut elle-même être moralisée ; c'est dire en d'autres termes qu'elle ne parvient à créer un devoir que si l'on suppose d'abord qu'il y a des devoirs et, en particulier, celui de payer ses dettes.

Est-ce à dire que la solidarité n'entraîne pour nous aucun devoir ? — Tout au contraire, et nous aurons à énumérer ces de-

voirs dans la Morale sociale. Nous prétendons seulement que le principe de ces obligations n'est pas le fait de la solidarité, mais la volonté de Celui qui, ayant librement donné aux hommes la vie et la pensée, a établi entre eux cette double solidarité des corps et des âmes, afin qu'ils s'aiment, se secourent et se supportent, comme les enfants de la même famille, comme les membres du même corps. C'est parce que nous découvrons dans ce fait une preuve non équivoque des intentions du Créateur, que nous nous sentons obligés d'en assumer les charges, par là même que nous en acceptons les bienfaits.

APPENDICE

L'utile et l'honnête. — Le bonheur et la vertu.

Si l'intérêt, quelque élevé, quelque bien entendu qu'on le suppose, ne peut constituer le fondement de la morale et se confondre avec le devoir, il ne s'ensuit nullement que ces deux notions soient opposées entre elles, en sorte qu'une action ne puisse être honnête à moins d'être contraire à l'intérêt, ni utile sans être immorale. Tout au contraire, il est facile de prouver qu'en principe l'accord existe, qu'il est nécessaire, bien qu'il semble parfois difficile à réaliser pratiquement.

I. — Accord de l'utile et de l'honnête, du bonheur et de la vertu.

Ces deux notions sont unies entre elles par un lien à la fois *psychologique* et *métaphysique*.

1. C'est une loi fondamentale de psychologie que toute activité normale entraîne un double résultat : un développement de l'être et une jouissance correspondante et proportionnée. Or l'acte honnête et conforme au devoir est l'acte normal par excellence ; donc, par là même qu'il développe harmonieusement ce qu'il y a de meilleur en nous, il doit aussi nous faire éprouver ce maximum de jouissance, cette satisfaction de nos plus hautes tendances qui constitue notre suprême intérêt et s'appelle le *bonheur*.

De fait, le devoir consiste essentiellement à tendre à la perfection de notre nature ; or le bonheur n'est autre chose que le sentiment de la perfection possédée.

2. Cet accord de l'utile et de l'honnête, de la vertu et du bonheur peut encore s'établir métaphysiquement et *a priori*. En effet, un Dieu très bon n'a pu nous créer que pour le bonheur ; si donc nous sommes fidèles à l'ordre qu'il a établi, si nous observons la loi qu'il nous a tracée, nous ne pouvons manquer d'être heureux. *Il faut que la vertu soit heureuse*, c'est là un principe absolu de la raison pratique, tout aussi nécessaire que le principe de causalité ou de finalité, et qui fait que nous nous révoltons en présence de la vertu malheureuse ou du crime impuni (1).

(1) Rappelons que par *utile* on entend ce qui est conforme à l'intérêt, et par *honnête* ce qui est conforme au devoir. — La *vertu*, comme nous le verrons plus loin, n'est que l'habitude du bien.

Quant au *bonheur* parfait et complet, il consiste dans la satisfaction totale et définitive de toutes nos facultés et de toutes nos tendances ; c'est dire qu'il n'est pas réalisable en ce monde et que nous ne pouvons le trouver qu'en Dieu, seul objet adéquat de toutes nos aspirations. — Toutefois, en un sens relatif, et tel qu'il peut être notre partage ici-bas, le bonheur est un contentement durable et profond, par opposition au *plaisir* qui est toujours plus ou moins fugitif et superficiel.

Donc, si Zénon et Épicure ont eu tort d'identifier ces deux notions, le premier en mettant le bonheur dans la seule pratique de la vertu, le second en plaçant la vertu dans la seule recherche du bonheur, une autre erreur serait de les séparer et de croire qu'on peut trouver le bonheur en dehors de la vertu.

II. — Condition de cet accord.

Mais alors, dira-t-on, si l'accord est indissoluble entre l'utile et l'honnête, en sorte qu'on ne peut atteindre l'un sans l'autre, pourquoi ne pas substituer le motif attrayant de l'intérêt et du bonheur au motif austère du devoir? Au lieu de répéter aux hommes : Soyez probes, tempérants, courageux, etc.... pourquoi ne pas se contenter de leur dire : Soyez heureux? Pourquoi ne pas répéter avec Voltaire :

Dieu m'a dit : Sois heureux : il m'en a dit assez.

— Ce serait ruiner la moralité, et par suite, le bonheur lui-même qui en est la conséquence nécessaire.

1. En effet, le devoir doit être voulu pour lui-même et absolument; or substituer l'utile à l'honnête, c'est ne vouloir le bien qu'autant qu'il est utile, qu'autant qu'on y voit un moyen de bonheur; c'est lui enlever son caractère de fin en soi et d'obligation absolue, pour tomber dans toutes les contradictions de la morale intéressée. Ce n'est donc plus poursuivre l'idéal de notre nature, et dès lors, c'est perdre tout droit au bonheur. Donc, bien que toute action honnête soit, par là même, souverainement utile, il ne saurait être indifférent de substituer un motif à l'autre et de dire : cette action m'est utile, donc elle est honnête.

2. D'autant plus que cet accord est loin d'être expérimentalement évident dans la pratique de la vie. Cet argent me serait utile : s'ensuit-il qu'il soit honnête de me l'approprier? Thémistocle propose aux Athéniens de brûler la flotte de Sparte qui se trouve dans le port de Gytheum et de s'assurer ainsi la suprématie de la mer. Aristide consulté reconnaît que le projet est utile, mais qu'il n'est pas honnête. Sur sa parole, les Athéniens rejettent le conseil. De fait, il ne faut pas oublier que c'est seulement dans l'autre vie que se réalisera pleinement et définitivement l'accord du bonheur avec la vertu.

Sans doute, Kant a tort de soutenir qu'ici-bas la vertu n'a rien de commun avec le bonheur, bien plus, que la vertu véritable est toujours malheureuse; ce qui est vrai, c'est que, la vie présente ayant essentiellement le caractère d'une épreuve, cet accord ne saurait jamais y être que partiel et précaire. Si certains éléments du bonheur, tels que le sentiment du devoir accompli et la joie d'une bonne conscience, sont inséparables de la vie vertueuse, il en est beaucoup d'autres qui peuvent lui faire défaut; aussi la raison n'est-elle pleinement satisfaite qu'autant qu'aux intérêts flottants de la vie présente, elle ajoute l'intérêt suprême de la vie future. Selon la remarque de Leibniz, « pour démontrer d'une manière complète que tout ce qui est honnête est utile et que tout ce qui est honteux est nuisible, il faut admettre l'immortalité de l'âme et le gouvernement de l'univers par un Dieu très sage et très bon ».

3. Concluons que si, en soi et absolument, l'accord de l'utile et de l'honnête est incontestable et indissoluble, pour nous et pratiquement, il ne se réalise qu'autant que l'honnête tient la première place dans nos intentions : *honestate dirigenda utilitas*, dit Cicéron; et que le désaccord apparaît dès que nous prétendons faire de l'utile le critérium et la mesure de l'honnête. En réalité, subordonner le devoir au bonheur, c'est les opposer l'un à l'autre, et les opposer, c'est les détruire l'un et l'autre. Selon une remarque fort juste de Descartes, *le bonheur n'est pas le blanc où il faut tirer, il est le prix rem-*

porté par ceux qui y touchent. • L'homme heureux, dit à son tour Th. Reid n'est pas celui qui s'occupe de son bonheur, mais celui qui laisse à Dieu le soin du bonheur, tout en poursuivant avec ardeur le chemin du devoir. • C'est la pensée du poète :

Faisons notre devoir et laissons faire aux dieux.

Nos pères disaient : *Fais ce que dois, advienne qu'il pourra.*

• Deux choses, dit Cousin, qu'il faut répéter sans cesse parce qu'elles sont absolument vraies : la première, c'est que le bien doit être accompli, quelles qu'en soient les conséquences; la seconde, c'est que ces conséquences ne peuvent manquer d'être heureuses. •

SECTION II. — DOCTRINES SENTIMENTALES

Nous l'avons vu, c'est en vain qu'on prétend faire sortir l'altruisme de l'égoïsme et fonder la morale sur l'intérêt. Le *sentiment* offre-t-il une base plus solide? Plusieurs philosophes l'ont pensé; aussi cherchent-ils la règle des mœurs dans ces inclinations désintéressées qui font échec à nos penchants égoïstes, et qu'on est convenu d'appeler *le cœur*.

La supériorité des doctrines sentimentales sur les doctrines utilitaires est évidente. En nous faisant une loi de préférer toujours à notre avantage personnel les émotions désintéressées de la sympathie et l'amour de nos semblables, elles donnent à la morale un caractère de noblesse et de générosité qui séduit; elles poussent au dévouement, au sacrifice de soi, à l'héroïsme. Le sentiment a encore sur l'intérêt cet avantage appréciable d'être immédiatement connu; reste à savoir s'il est un guide sûr, et s'il peut servir de fondement à la morale.

Les principales formes de la morale du sentiment sont : la théorie du *sens moral* de Th. Reid; celle de la *bienveillance* de Hutcheson; la morale de la *sympathie* d'Adam Smith; l'*altruisme* d'Auguste Comte; enfin, ce qu'on est convenu d'appeler la morale de l'*honneur*.

CHAPITRE PREMIER

LA THÉORIE DU SENS MORAL ET LA THÉORIE DE LA BIENVEILLANCE

ART. I. — **Le sens moral.**

§ 1. **Exposé.** — L'école écossaise avec Th. Reid prétend que nous sommes doués d'un sens particulier qui apprécie empiriquement et par l'impression qu'il éprouve, la valeur morale de nos actes, à peu près comme le goût discerne le doux de l'amer, ou

l'ouïe, les sons harmonieux des sons discordants; et par suite, que l'unique règle de conduite consiste à suivre aveuglément les indications de ce *sens moral*, de cet *instinct du bien*. Tout ce qui lui agréé est bon et doit être fait, tout ce qui lui répugne est mauvais et doit être évité. Hume en Angleterre, J.-J. Rousseau en France, Jacobi en Allemagne ont soutenu des idées analogues (1).

§ 2. **Critique.** — Rien n'empêche assurément de désigner sous le nom de *sens moral* ce pouvoir qu'a la raison pratique d'apprécier la moralité de nos actes, de même qu'on parle de *bon sens* et de *sens commun* pour désigner les formes élémentaires de la raison spéculative; mais c'est à la condition de ne voir dans ces appellations que des métaphores et non l'expression rigoureuse de la vérité scientifique; et surtout, de ne pas chercher dans les données de la sensibilité le principe même de notre conduite morale.

1. La première objection que soulève un pareil système, c'est que, la sensibilité étant une faculté aveugle et fatale, il est souverainement illogique de lui confier la direction d'un être intelligent et libre. En fait, c'est renouveler la fable de *La Tête et la Queue du Serpent*.

2. De plus, le sentiment est dépourvu des deux caractères essentiels à la loi morale, à savoir l'*obligation* et l'*universalité*.

a) En soi, le sentiment est une émotion passagère qui peut incliner, attirer, entraîner même à agir, mais qui ne saurait obliger la volonté. En réalité, il est un phénomène essentiellement subjectif qui se borne au moi modifié; or le moi sera toujours incapable de s'obliger lui-même.

b) D'autre part, comme tout fait de sensibilité, il est étroitement dépendant du système nerveux, et dès lors, variable selon les personnes, les habitudes, l'âge et l'état de santé. Ce qui est bien pour l'un, sera mal pour l'autre, et ce qui était obligatoire hier, ne le sera plus demain. C'est la négation même de la loi, car toute loi suppose une certaine fixité, une certaine universalité. Jacobi a beau dire que la moralité n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien, de même que la mesure de toute vérité est le jugement de l'homme de bon sens; reste toujours à

(1) D'après J.-J. Rousseau, l'unique règle morale est « d'agir de manière à ne ressentir jamais de remords et à toujours jouir du témoignage d'une bonne conscience... La suprême jouissance est dans ce contentement de soi; c'est pour mériter et obtenir ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté; que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience. Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? » (*Émile*, liv. IV.)

Nous verrons plus loin si ce *contentement de soi* constitue une sanction suffisante. Pour le moment, notons que, loin de fonder la loi, il en suppose la connaissance, puisque la première condition pour éprouver ce sentiment est de savoir qu'on a bien agi.

déterminer ce qu'il faut entendre par l'homme de bien et par homme de bon sens.

3. Ajoutons qu'une même action peut provoquer en nous des sentiments opposés. En face de l'ennemi, le sentiment patriotique porte le soldat à avancer, tandis que les affections de famille, l'instinct de la conservation le poussent à reculer. Auquel obéir? — Au plus fort? c'est retomber dans la morale de la passion; — Au plus noble? c'est renoncer au principe du sentiment et faire appel à la raison qui seule peut juger de la valeur de nos émotions.

4. Enfin, la morale sentimentale conduit à toutes les extravagances et à tous les excès; car, dès qu'il n'est pas soumis au contrôle de la raison, le sentiment, même le plus noble et le plus légitime, risque de s'égarer, de dégénérer en passion, en fanatisme. Qu'une mère s'abandonne sans règle aux inspirations de son amour maternel, elle sacrifiera tout à ce qu'elle estime le bien de son enfant; il n'y aura plus pour elle ni justice, ni prochain, ni Dieu, ni patrie.

Le sentiment, quel qu'il soit, ne saurait donc être érigé en règle suprême de notre conduite, et en pratique, il faut au moins autant lui résister que lui obéir.

ART. II. — La morale de la bienveillance de Hutcheson.

§ 1. **Exposé.** — D'après le philosophe irlandais Hutcheson (1694-1747), nous sommes naturellement doués d'un *instinct de bienveillance* qui nous porte à vouloir du bien à nos semblables, sans égard à notre propre intérêt. La moralité consiste à agir conformément à cet instinct, et à nous laisser guider par les inspirations de notre cœur. Une action est bonne quand elle est inspirée par la bienveillance; elle est d'autant plus méritoire que nous avons eu plus d'efforts à faire pour ne pas céder à la malveillance et à l'égoïsme.

§ 2. **Critique.** — Réduire tous nos devoirs à l'amour, au dévouement, à l'oubli de soi-même, c'est sans contredit une morale très élevée, héroïque même; à une condition toutefois, c'est qu'elle sera d'autant plus solidement motivée que ses commandements nous imposent de plus durs sacrifices. Or c'est là précisément ce qui manque le plus à la doctrine de Hutcheson.

1. Elle se borne à constater un fait, notre penchant à la bienveillance; puis, sans donner aucune raison, elle érige ce fait en loi de la vie, en fondement de la moralité. Or, nous l'avons vu, d'un pur fait on ne saurait conclure à une obligation; d'autant plus

que, comme tout sentiment, la bienveillance est fort variable, selon les individus et les circonstances.

2. Un autre défaut radical de la bienveillance, comme système de morale, c'est que ses inspirations sont fatalement incomplètes ; elle ne parle que de nos devoirs envers le prochain ; encore laisse-t-elle de côté la justice, pour ne tenir compte que de la charité, comme si nous n'étions pas tenus d'observer la justice envers ceux qui ne nous inspirent qu'éloignement et antipathie.

3. Enfin, quel rôle peut jouer la bienveillance dans les devoirs envers nous-mêmes, tels que la tempérance ou la prudence ?

CHAPITRE II

LA MORALE DE LA SYMPATHIE

§ 1. **Exposé.** — Adam Smith, moraliste et plus célèbre économiste (1723-1790), propose la *sympathie* comme principe de moralité ; c'est par elle qu'il prétend résoudre l'antinomie qui se remarque trop souvent entre l'intérêt général et l'intérêt privé.

En effet, dit-il, par la sympathie nous jouissons du bonheur d'autrui ; son bonheur devient le nôtre ; loin qu'il y ait antagonisme, il n'y a plus même de distinction, parce que nous ne faisons plus qu'un avec le prochain.

1. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, A. Smith fait tout d'abord la psychologie de la sympathie.

Entendue au sens le plus général, la sympathie est ce penchant naturel et instinctif qui nous porte à nous mettre en harmonie d'impression avec ceux qui nous entourent. D'après A. Smith, les sentiments ne sont pas tous également sympathiques ; les passions violentes, excessives ou malveillantes, comme la haine, la colère ou la crainte, le sont beaucoup moins que les sentiments harmonieux et bienveillants, tels que l'amour et la pitié.

Il remarque en outre que, étant essentiellement sociables, nous voulons, non seulement sympathiser avec nos semblables, mais, plus encore, voir nos semblables sympathiser avec nous ; car le manque de sympathie produit sur nous une impression très pénible d'isolement et de solitude, à laquelle nous voulons échapper à tout prix.

2. Dans la seconde partie de son ouvrage, A. Smith érige le fait en principe, et prétend en déduire toute la morale.

D'après lui, le souverain bien de l'humanité, l'idéal d'ordre et de bonheur à la réalisation duquel nous devons tous travailler, c'est la sympathie universelle. *Agis de façon à provoquer la plus*

grande sympathie chez le plus grand nombre de spectateurs, voilà la loi. Bien agir, c'est obéir à un sentiment qui obtient la sympathie de ceux avec lesquels nous vivons; mal agir, c'est obéir à un sentiment avec lequel ils ne peuvent sympathiser.

A. Smith explique par la sympathie tous les phénomènes moraux. *Approuver* une action, c'est se sentir porté à l'imiter par la sympathie qu'elle nous inspire; la *condamner*, c'est éprouver pour elle de l'antipathie et de l'aversion. Le sentiment de l'*obligation* n'est que la crainte de faire un acte qui excite l'antipathie des spectateurs.

De même, la notion de *mérite* et de *démérite* résulte du penchant qui nous porte à sympathiser avec celui qui, ayant reçu un bienfait, veut rendre le bien pour le bien, ou qui, après avoir subi une injure, veut rendre le mal pour le mal; car vouloir du bien ou du mal à quelqu'un, c'est juger qu'il mérite ou démérite.

— On le voit, dans cette théorie, ce que nous apprécions d'abord et directement, par la sympathie qu'elle nous inspire, c'est la conduite d'autrui. Comment donc, d'après A. Smith, apprécions-nous la valeur de nos propres actes?

Il faut prendre un détour. Supposons nos actes accomplis par autrui, mettons-nous à la place d'un *spectateur impartial*, et voyons s'il sympathiserait avec le sentiment qui les inspire; dans ce cas, ils sont bons; il sont mauvais, dans le cas contraire.

Telle est la doctrine de la *sympathie*. — Quelle est sa valeur?

§ 2. Critique. — 1. Si la bienveillance que nous éprouvons nous-mêmes ne saurait nous tenir lieu de loi, ainsi que nous l'avons démontré en réfutant Hutcheson, on voit encore moins en quoi la sympathie d'autrui s'imposerait comme règle à notre conduite. En réalité, ce sont là deux faits qui n'ont ni plus ni moins l'un que l'autre de valeur obligatoire.

La théorie d'Adam Smith présente en outre cette anomalie qu'au lieu de juger les actes d'autrui d'après les nôtres, ce sont nos propres actes que nous apprécions d'après l'effet qu'ils produisent sur autrui. Il s'ensuit que la morale a un fondement tout extrinsèque, qui n'est autre que l'opinion, et qu'un homme vivant dans la solitude serait incapable de discerner le bien du mal.

2. Remarquons aussi que plusieurs choses excitent la sympathie qui n'ont rien de commun avec la moralité, par exemple, un beau visage, des manières avenantes, une voix agréable, etc., et que, d'autre part, certains vices sont très contagieux par la séduction qu'ils exercent; qu'il est des vertus austères; que certains actes méritoires jusqu'à l'héroïsme sont plus propres à exciter la répugnance et le dégoût, et l'on comprendra que la sympathie est un guide bien peu sûr en matière de morale.

3. « Rends-toi sympathique », dit A. Smith; mais dépend-il toujours de nous d'être sympathiques? Puis, de qui faut-il nous concilier la sympathie? — De ceux avec lesquels nous vivons. — Voilà donc la loi devenue variable suivant les compagnies que l'on fréquente, et il faudra changer de conduite selon qu'on se trouve avec des enfants pétulants et frivoles, avec des hommes grossiers et violents, ou avec des esprits délicats et cultivés; car il est évident qu'ils ne sympathiseront pas tous avec les mêmes actes. On a beau dire que la sympathie va surtout aux sentiments modérés et bienveillants; en fait, elle dépend bien plus encore des dispositions des spectateurs, de leur éducation, de leur tempérament, de leurs habitudes.

4. Dans le doute, A. Smith recommande de consulter l'impression d'un *spectateur impartial*. Mais, encore une fois, où trouver ce spectateur idéal, et d'après quelle règle apprécier son impartialité? Si je prétends le suppléer en me dédoublant moi-même, je ne ferai jamais que lui prêter mes propres sentiments ou ceux de mon entourage, et je retombe ainsi dans la règle relative et variable que je voulais éviter. Puis, qu'est-ce qu'être impartial? Tout sentiment est essentiellement partial et exclusif de sa nature, précisément parce qu'il est aveugle. Être impartial consiste donc à faire abstraction de ses sentiments et de ses préférences, à résister à ses sympathies et à ses antipathies pour ne se guider que par la raison. En d'autres termes, c'est renoncer au système d'Adam Smith.

Concluons que le *sentiment*, sous quelque forme qu'il se présente, est radicalement impropre à servir de fondement à la morale.

CHAPITRE III

LA MORALE ALTRUISTE

§ 1. **Exposé.** — D'après Aug. Comte (1798-1857), l'individu est étroitement subordonné à la société; il ne vit qu'en elle et que par elle; il doit donc aussi ne vivre que pour elle. Or, la société ne se concevant pas sans le dévouement et le sacrifice, la morale toute entière, vertu et bonheur, se résume en ces trois mots : *vis pour autrui; sacrifie-toi à l'humanité*, d'après ce principe que le sentiment est au-dessus de la pensée et qu'il faut suivre les mouvements du cœur de préférence aux jugements de la raison.

Quant au détail des préceptes, Comte s'en tient assez exactement au Décalogue, avec cette réserve toutefois, que ce n'est plus Dieu qui commande, mais la société.

L'altruisme absolu, le renoncement complet à soi-même, tel est donc, pour Aug. Comte, l'idéal de la moralité, et la morale n'est autre chose que la science des moyens propres à transformer fatalement l'égoïsme en altruisme pour le plus grand bonheur de la société et de l'individu lui-même.

§ 2. Critique. — 1. La première conséquence de cette absorption totale de l'individu dans la société, c'est une sorte de déification de la société elle-même, à laquelle on reconnaît tous les droits, et par suite, la suppression de tout droit individuel, l'absolue méconnaissance de la valeur de la personne. « L'idée de droit est immorale, dit A. Comte, parce qu'elle suppose la valeur absolue de l'individu. » En somme, « nul ne possède d'autre droit que celui de faire son devoir » (*Système de politique positive*, t. I, p. 361).

2. Il est facile de montrer ensuite que cet altruisme absolu, loin d'être un bien, un idéal, n'est en somme qu'une chimère irréalisable, une véritable contradiction. De fait, si chaque individu doit toujours et en tout se sacrifier pour le prochain, il s'ensuit, en vertu du même principe, que personne n'a le droit d'accepter le sacrifice d'autrui; c'est-à-dire que la règle de conduite de chacun est en contradiction avec celle de tous, et que la vie se passe en un perpétuel conflit de devoirs sans issue possible.

3. D'autre part, si je dois me sacrifier entièrement pour autrui, c'est donc que mon individualité est sans valeur; et si je ne vauds rien pour moi-même, comment puis-je valoir quelque chose pour autrui? Comment puis-je être proposé aux autres comme une fin à laquelle ils doivent eux-mêmes se sacrifier?

On dira que l'objet de notre dévouement n'est pas précisément autrui, mais l'humanité; « se dévouer pour l'humanité », telle est, d'après A. Comte, la formule exacte de nos devoirs. — Reste à montrer en quoi l'humanité est plus sacrée que l'individu, et en vertu de quel principe je suis tenu de me sacrifier corps et âme pour elle. Après tout, l'humanité *concrète* n'est que la collection des individus qui la composent; or, on a beau multiplier à l'infini des zéros de valeur, on ne constituera jamais une valeur positive.

Que si on entendait l'humanité au sens *abstrait*, en tant qu'elle exprime l'ensemble des attributs essentiels qui font la valeur absolue de la personne humaine, ce serait renoncer au principe de la morale altruiste pour adopter celui de toute morale rationnelle, qui veut que chacun se dévoue pour des fins supérieures à toute individualité et bonnes absolument; par suite, ce serait s'obliger à respecter d'abord en soi-même cette humanité qu'on est tenu de respecter en autrui, et à ne la sacrifier à aucun prix.

Mais l'humanité est tout autre chose aux yeux d'A. Comte; il y

voit un être transcendant, existant en dehors des individus, « le grand Être », comme il dit, devant lequel les individus sont tenus de s'immoler. — On nous dispensera de discuter une pareille extravagance.

CHAPITRE IV

MORALE DE L'ÉCOLE PESSIMISTE

§ 1. **Exposé.** — Le fondement et le point de départ métaphysique de la morale pessimiste est cette forme de panthéisme appelée *monisme*, qui admet l'unité absolue de l'être et de la substance. Or ce qui rompt cette unité essentielle, c'est l'égoïsme, c'est la prétention de vivre en soi et pour soi. Là est, pour l'école pessimiste, la source de tout mal. Le bien, la moralité consistera donc à revenir à l'unité première et idéale, à l'universelle fraternité :

a) D'abord et surtout par la *pitié* et toutes les vertus qu'elle inspire : justice, charité, dévouement, etc. ; car c'est en renonçant à notre bien particulier pour vouloir celui des autres, que le moi se fond et se résorbe, pour ainsi dire, dans le non moi.

« Une pitié sans bornes pour tous les êtres vivants, dit Schopenhauer, c'est le gage le plus sûr de la conduite morale... On peut être certain que celui qui en est rempli ne blessera personne, n'empiétera sur les droits de personne... L'être qui ne connaît pas la pitié est en dehors de l'humanité ; aussi ce mot même d'*humanité* est-il souvent pris comme synonyme de *pitié*. »

b) Puis, en renonçant à l'existence sous forme individuelle, non par le suicide qui ne résout rien (1), mais par la méditation qui avivera en nous la conviction pessimiste, et nous pénétrera de plus en plus du mal inhérent à l'existence.

c) Enfin, en renonçant à propager la vie, en tuant en nous jusqu'au *vouloir-vivre*, afin d'arriver peu à peu à l'anéantissement de notre personnalité. De fait, si toute existence et toute activité est essentiellement douleur, il est clair qu'il n'y a de salut pour nous que dans la suppression de toute action et de tout désir, dans le *Nirvâna* bouddhique en quoi consiste la libération suprême, l'absolue moralité.

Telle est, avec quelques variantes, la morale de l'école pessimiste, dont Schopenhauer, Hartmann et Léopardi sont les principaux représentants (2).

(1) En effet, dit Schopenhauer, dans le suicide, ce n'est pas tant la vie que l'on hait, que la douleur qui rend la vie insupportable. Puis, la vie présente n'excluant pas la possibilité d'une autre existence, il se peut que cette vie se renouvelle ailleurs, auquel cas le suicide serait une duperie.

(2) Du reste, Schopenhauer est loin d'être toujours conséquent avec lui-même. En

§ 2. **Critique.** — Cette doctrine de renoncement pour soi-même et de pitié pour autrui ne manque pas d'une certaine élévation tragique; mais découle-t-elle logiquement des principes qu'elle pose, fort gratuitement d'ailleurs?

1. Si la vie est radicalement mauvaise, pourquoi prolonger l'effort et faire durer la souffrance? Pourquoi ne pas y mettre un terme par le suicide? Ou pourquoi ne pas demander à l'ivresse du plaisir l'oubli qui seul peut la faire supporter?

2. Si le *vouloir-vivre* est insensé et coupable, pourquoi, tandis que je le combats en moi par le renoncement, l'encourager dans les autres par la pitié bienfaisante? Ou, si la pitié est bonne, pourquoi n'avoir pas pitié de moi-même?

3. Hartmann n'a donc été que logique en supprimant de la morale la pitié et la charité, en ne proposant d'autre devoir que l'étude, afin d'arriver par la science à se rendre maître de l'univers. — « Ce jour-là, au suicide individuel on substituera le suicide cosmique, et l'humanité consciente, en faisant sauter la machine universelle, réparera l'erreur et le méfait de l'inconscient qui l'a construite. » (M^{sr} d'Hulst, *Carême de 1891*, 2^e conf.)

CHAPITRE V

LA MORALE DE L'HONNEUR

Une variété intéressante de la morale sentimentale, prônée tout récemment encore par M. Faguet (*la Démission de la morale*), est celle qui consiste à prendre pour règle de conduite les inspirations de l'honneur.

En général, on peut définir l'honneur : *ce sentiment qui nous porte à rechercher l'estime de ceux que nous estimons nous-mêmes.* C'est là, en réalité, un sentiment très complexe et très mêlé; il y entre de la vanité, un besoin exagéré d'approbation et de sympathie, un grand souci du *qu'en dira-t-on*, et par suite une certaine servitude à l'égard de l'opinion régnante et du préjugé.

§ 1. — **Insuffisance du sentiment de l'honneur pour fonder la morale.**

Il est facile de montrer qu'un pareil sentiment n'a aucun des caractères qui font la loi morale.

maint endroit il soutient que, la volonté étant en toute occasion déterminée par l'inéluctable *vouloir-vivre*, aucun précepte, aucun impératif n'en saurait modifier la direction. Du reste, pour lui comme pour tout positiviste, la morale n'est qu'une science purement théorique et descriptive. • La morale décrit les mœurs des hommes, dit-il, comme l'histoire naturelle décrit celles des animaux. Il y a des bons et des méchants, comme il y a des agneaux et des tigres... Mais elle ne commande pas, car l'idée d'un commandement suppose l'existence d'un libre arbitre impossible. •

1. D'abord, le motif de l'honneur est dépourvu d'autorité ; car, si ma propre conscience ne suffit pas, par elle-même, à m'obliger et à me diriger, on ne voit pas de quel droit le jugement des autres aurait plus d'efficacité.

2. De plus, sous ce beau nom d'honneur, se cache en réalité un intérêt déguisé, qui n'est autre que celui de notre propre réputation. Car, il faut bien l'avouer, ce qui importe surtout ici, ce n'est pas tant la vertu et le mérite en eux-mêmes que le mérite *connu* et le *renom* de vertu. De là une tendance à sacrifier la réalité aux apparences, à obtenir un maximum de considération avec un minimum de mérite ; en tout cas, à ne voir dans la vertu et dans l'accomplissement du devoir qu'un moyen de s'attirer le suffrage que l'on convoite. « Être vertueux, au point de vue du seul honneur, dit Aristote, c'est aimer l'honneur plus que la vertu » (3^e *Éthique*, c. 8).

3. Surtout, l'honneur manque absolument de l'*universalité* et de la *fixité* nécessaires. En effet, l'honneur peut s'entendre de bien des manières, et les hommes ne le mettent pas tous dans les mêmes choses. Il varie selon les temps, les régions, les races et les professions ; il y a l'honneur d'autrefois et l'honneur d'aujourd'hui, l'honneur du soldat et l'honneur du commerçant. Le sauvage met le sien à scalper beaucoup d'ennemis, le chevalier du moyen âge à faire prouesse sous les yeux de sa dame dans quelque tournoi, et le citoyen de nos jours à provoquer en duel celui qui l'a offensé (1).

4. Du reste, les compagnies changent et, avec elles, les opinions, les préjugés, et par suite, l'honneur qui prétend s'y conformer, et nous nous conduirons bien différemment selon que nous nous trouvons dans la société d'hommes à principes sévères et incorruptibles, ou dans quelque joyeuse compagnie, sur l'indulgence de laquelle nous pouvons compter. Il arrive aussi que nous sommes seuls et sans autre témoin que Dieu et notre conscience ; que devient alors l'honneur ? *Mon fils*, dit J.-J. Rousseau, *défez-vous de l'honneur humain, c'est bien peu de chose quand le soleil est couché.*

5. On conçoit, dès lors, qu'il puisse y avoir contradiction entre les exigences de l'honneur et celles de la conscience, et que l'opinion puisse représenter comme honorable ce qui, en réalité, est contraire au devoir. De là ce qu'on appelle les *faux points d'honneur*, souvent si bizarres, si incohérents, parfois même si immoraux, et que Montesquieu définit : *le préjugé de chaque personne et de chaque condition.*

(1) Il y a même l'honneur des galériens et des forçats. Appert a entendu un condamné lui dire fièrement : « Monsieur, je suis un voleur, mais je ne suis pas un mouchard. »

§ 2. — Le vrai et le faux honneur.

Mais enfin, dira-t-on, s'il y a un faux honneur qui a plus souci de l'opinion des autres que de sa propre estime, il est un honneur véritable qui consiste, comme le dit Reid, à *mépriser toute action honteuse, dût-elle n'être jamais connue ni soupçonnée*; un honneur que l'on peut définir : le sentiment intime et pratique de notre dignité personnelle, qui nous porte à nous respecter nous-mêmes, et à rejeter fièrement et quoi qu'il en coûte tout ce qui pourrait nous avilir à nos propres yeux.

Il est évident qu'ainsi entendu, l'honneur n'est que le sentiment même de notre devoir, et que ses inspirations coïncident exactement avec les injonctions de la conscience. Qui empêche dès lors de le prendre pour guide et d'en faire la loi suprême de tous nos actes?

— 1. On reconnaît donc qu'il est un vrai et un faux honneur, et par suite, qu'il y a lieu de distinguer et de choisir. Or qui peut faire ce choix et discerner les inspirations du véritable honneur, inséparable du mérite et de la vertu (*honos, honestas*), des illusions de cet honneur faux et artificiel qui n'en est que la contrefaçon, sinon la conscience elle-même et la raison? C'est donc la raison et la conscience qui sont la véritable règle de la conduite, et non pas l'honneur lui-même.

2. La conclusion, c'est qu'en aucun cas l'honneur ne doit être la règle suprême, le motif dernier de nos actes; que nous devons toujours préférer le devoir à l'opinion, et nous montrer plus jaloux d'être vertueux que de le paraître. *Malis tibi placere quam populo*, disait Sénèque; et Cicéron : *Mea conscientia pluris est quam omnium sermo*. — Toute personne d'honneur, dit Montaigne, choisit de perdre son honneur plutôt que sa conscience (*Essais*, II). Après tout, il est quelque chose de plus beau que l'honneur, c'est la vertu qui le mérite; quelque chose de plus honteux que la prison et l'échafaud, c'est le crime qui y conduit.

A Rome il y avait deux temples, l'un consacré à la Vertu et l'autre à l'Honneur; mais on ne pouvait pénétrer dans le second qu'en passant par le premier, comme pour marquer qu'on n'est vraiment honorable qu'autant qu'on est vertueux.

APPENDICE

Rôle de la sensibilité en morale.

Nous avons réfuté toutes les théories sentimentales sous quelque forme qu'elles se présentent; ce n'est pas à dire que la sensibilité n'ait aucun rôle à jouer dans la vie morale. S'il ne faut pas en exagérer l'importance au

point d'y voir avec Hutcheson et A. Smith la règle suprême de nos actes, on aurait tort de ne tenir aucun compte de ses inspirations, comme l'ont fait Kant et les stoïciens.

I. — La sensibilité n'est pas un obstacle à la vie morale. Les stoïciens ne voyaient dans le sentiment qu'un obstacle à la vraie moralité; aussi concluaient-ils à sa suppression pure et simple, comme directement contraire à l'*ἀνάσσειν*, qui est l'idéal auquel doit tendre le vrai sage.

Kant, lui aussi, ayant constitué la morale en dehors de toute psychologie, ne comprend pas ce qu'elle a de conforme et de sympathique à notre nature. Partout il conçoit le devoir comme une pure contrainte, à laquelle nous ne nous soumettons qu'à force de lutte et d'effort. D'après lui, il n'est jamais permis d'agir par amour de la loi; nous ne devons avoir pour elle que du respect; et plus notre obéissance supposera d'obstacles vaincus et d'efforts réalisés, plus elle sera moralement bonne. Dès lors, les bons sentiments non seulement n'ont aucune valeur, mais ils sont nuisibles à la pureté de l'intention morale, en sorte qu'il vaut mieux naître avec des instincts pervers, puisque l'homme vraiment honnête est celui qui fait son devoir contrairement à toutes ses tendances naturelles et qui lutte sans cesse contre ses penchants.

Ainsi Kant, voulant donner une idée de l'acte vraiment moral, cite à propos de ce devoir si simple de la conservation de soi-même, l'exemple d'un homme amené par le désespoir à prendre sa vie en horreur, mais triomphant des plus violentes tentations de suicide par le seul respect de la loi. S'agit-il des devoirs envers nos semblables, il suppose un homme en proie aux sentiments les plus violents de haine et de misanthropie farouche, et qui cependant fait du bien à son prochain par pur devoir (1).

C'est là une fausse conception de la moralité. Bien loin de diminuer la valeur morale de nos actes, l'amour du bien, de Dieu et de nos semblables, dùt-il revêtir la forme d'un attrait sensible, constitue le plus parfait état de l'âme humaine et le plus moral, qui est la vertu, et Aristote a raison de définir l'homme vertueux : celui qui *trouve du plaisir à faire des actes de vertu*. L'idéal de la moralité serait donc de faire toujours le bien, non pas sans doute *par plaisir*, mais *avec plaisir*. De fait, nous sommes doués de sensibilité; *a priori* cette faculté doit jouer son rôle dans la vie, et toute morale qui ne sait lui assigner sa place est nécessairement incomplète et même fausse. — Quel est ce rôle et quelle est cette place?

II. — La sensibilité est un auxiliaire dont nous devons nous aider. En effet, aveugle et fatal de sa nature, le sentiment n'est évidemment pas fait pour diriger l'homme intelligent et libre; reste donc qu'il suive, qu'il aide, qu'il stimule, qu'il encourage. En effet, plus est vive l'inclination qui nous porte au bien ou l'aversion qui nous détourne du mal, et plus il nous sera facile de faire le premier et d'éviter le second; plus nous ressentons de bienveillance et de sympathie pour nos semblables, et moins nous aurons de difficulté à remplir vis-à-vis d'eux les obligations, parfois pénibles, que nous

(1) Quoi d'étonnant si Kant avoue lui-même « qu'il n'y a pas encore eu sur la terre un seul acte de vertu »?

Les stoïciens, eux aussi, ayant méconnu la nature de l'homme et les droits de la sensibilité, avaient abouti à une morale chimérique, contre-nature, impraticable. Épictète expirant s'écriait : « Montrez-moi donc un stoïcien; je n'en demande qu'un! Un stoïcien, c'est-à-dire un homme qui, dans la maladie, se trouve heureux, qui, mourant, se trouve heureux, qui, dans l'exil, se trouve heureux... Si vous ne pouvez me montrer ce stoïcien parfait et achevé, montrez-m'en du moins un commencé; n'en-viez pas à un vieillard comme moi ce grand spectacle! » (Rapporté par Arrien, son disciple, II, 19.)

imposent la justice et la charité; plus nous sommes jaloux de l'estime de nos pairs, et plus nous serons disposés à tout faire pour la mériter, etc.

Bref, si le sentiment est un mauvais guide, il est un excellent auxiliaire; si la conscience doit en juger et en contrôler les inspirations, à leur tour, celles-ci doivent exciter à suivre la conscience : telle est en deux mots la formule de leurs rapports; tel est le rôle de la sensibilité en morale.

La conclusion pratique, c'est que, loin de déprécier ou de chercher à étouffer en nous le sentiment, nous devons nous appliquer à l'éclairer, à l'épurer, à le développer. Non pas, sans doute, au point de le rendre prépondérant, mais assez pour en faire l'auxiliaire du devoir et de la conscience, car il constitue une ressource précieuse dont il serait ridicule de nous priver, sous prétexte d'une perfection plus grande. Aux mauvais penchants sachons opposer les bons, et faire de nos passions elles-mêmes les auxiliaires de la vertu. Que le sentiment de notre dignité personnelle contre-balance l'amour du plaisir; que la crainte de nous rendre odieux enchaîne en nous l'orgueil et l'égoïsme; que la peur du ridicule écarte la vanité; qu'une certaine ambition stimule notre paresse, etc.; c'est ainsi que, sans préjudice d'un motif supérieur, auquel il faut toujours conserver sa place, nous serons plus forts et mieux armés dans cette lutte pour la perfection, qui est ici-bas la condition même de la vie morale.

SECTION III. — DOCTRINES RATIONNELLES

Après avoir réfuté les morales utilitaires et sentimentales, qui mettent le bien suprême dans la satisfaction de nos penchants, soit égoïstes, soit sociaux, c'est-à-dire, en somme, dans la sensibilité, il nous reste à parler des doctrines rationnelles, qui le placent dans la satisfaction de nos penchants supérieurs, c'est-à-dire dans un idéal absolu de perfection que la raison seule peut concevoir.

Toutefois, si elles s'accordent toutes en ce point, elles diffèrent entre elles, suivant l'idée qu'elles se font de la nature humaine; selon qu'elles partent d'une psychologie plus ou moins exacte, ou même qu'elles refusent de consulter toute psychologie: de là les diverses formes qu'a revêtues la morale rationnelle (1).

(1) Citons pour mémoire la morale platonicienne.

D'après Platon, le bien absolu n'est autre que Dieu même, conçu comme idéal du bien, comme archétype de toute beauté; notre loi est de nous en rapprocher le plus possible et de lui ressembler dans la mesure de nos forces : Ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ δυνατόν.

A cet effet, nous devons nous affranchir progressivement de l'esclavage des sens et des passions inférieures, afin d'assurer le triomphe de la raison, de réaliser, en nous et dans la société, l'unité et l'harmonie, par la pratique de la sagesse, du courage, de la tempérance et de la justice. — Que penser d'une pareille conception?

— C'est là assurément une morale très noble et très élevée, et nous avons vu que, dans ses grandes lignes, elle se ramène facilement à celle que nous avons nous-même exposée. Néanmoins, elle est déparée, dans Platon, par une psychologie inexacte qui lui enlève beaucoup de sa valeur et en fausse singulièrement les applications.

Ainsi Platon méconnaît le rôle du corps et des sens. Au lieu d'y voir pour l'âme un instrument et un secours, il en fait un pur obstacle; il prétend que l'ignorance et

CHAPITRE PREMIER

LA MORALE STOÏCIENNE

§ 1. **Exposé.** — 1. D'après les stoïciens, le souverain bien, l'unique bien n'est autre que la *vertu* elle-même. Une action est bonne, non par quelque principe de bonté extrinsèque, mais uniquement par l'*intention* qui l'inspire; c'est dire en d'autres termes qu'il n'y a pas de *bien moral en soi*, mais seulement un *bien moral formel* (Cf. ci-dessus, p. 49), et que la vertu consiste, non à *vouloir le bien*, mais uniquement à *bien vouloir*. « Notre bien et notre mal, dit expressément Épictète, ne sont que dans notre volonté. » De là plusieurs conséquences qu'on a appelées les *paradoxes stoïciens* :

a) La première est que, en dehors de la vertu, tout est *indifférent*; que le plaisir, la douleur, la richesse, la réputation, la santé, la vie et la mort elles-mêmes ne sont ni des biens ni des maux, puisqu'il n'y a d'autre bien que la vertu, d'autre mal que le vice.

b) La seconde, c'est que la vertu étant un absolu, un extrême, la bonté des actes ne comporte pas de degrés (1); toutes les fautes sont égales comme toutes les bonnes actions; on ne peut avoir une vertu sans les posséder toutes, et qui n'est pas parfaitement sage est absolument fou. L'homme juste est l'égal des dieux; il leur est même supérieur, puisqu'il ne tient sa perfection que de lui-même.

c) Enfin, dernière conséquence, la vertu est à elle-même sa propre récompense; elle constitue à elle seule la suprême félicité. *In virtute posita est summa felicitas* (Sénèque). Le sage est ici-bas et quoi qu'il puisse lui arriver, aussi heureux qu'il peut l'être; « il est heureux jusque dans le taureau de Phalaris ».

2. Le souverain bien réside donc dans la vertu; mais en quoi consiste la vertu stoïcienne? *A vivre conformément à la nature*, ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. Or, d'après Zénon, la nature d'un être consiste essentiellement en ce qui le distingue des autres êtres, et le propre de l'homme étant la raison, il s'ensuit que vivre conformément à la nature revient à vivre conformément à la raison,

le vice, qui sont les maladies de l'âme, proviennent uniquement de son union avec le corps. Faute d'avoir compris le caractère libre de la volonté, il identifie la vertu avec la science et absorbe la morale dans la logique. Enfin, en identifiant le bien avec le beau, il donne à la morale un caractère purement esthétique qui s'accorde mal avec sa nature de loi rigoureusement obligatoire et les luttes austères que suppose son observation.

(1) ... *Nec minor fit (virtus) aut major ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest... crescere posse imperfectæ rei signum est...* Ergo virtutes inter se pares sunt (Sénèque, Epist. 66).

ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ. Et comme la raison existe, non seulement en nous, mais encore hors de nous, dans la nature, comme principe actif et ordonnateur de toutes choses, vivre conformément à la nature et à la raison, c'est d'abord :

a) Vivre conformément à *notre* nature et à *notre* essence, en travaillant à devenir en fait ce que nous sommes en idée; en réalisant toute la perfection dont nous sommes susceptibles.

b) C'est, en outre, nous efforcer de vivre en harmonie avec nos semblables; car une seule et même raison anime tous les hommes, et l'humanité forme une grande famille dont l'amour doit unir tous les membres.

c) Enfin, c'est vivre en harmonie avec la nature entière; c'est se soumettre à ses lois, se résigner au destin qui la gouverne, et rompre les barrières artificielles de famille, de cité, de patrie, pour n'être plus que citoyen de l'univers.

3. D'autre part, la passion étant, au point de vue stoïcien, *un mouvement de l'âme contraire à la raison et à la nature*, la première condition de la vertu est d'étouffer en soi toute passion comme essentiellement mauvaise et de tendre à l'impassibilité (*ἀπάθεια*); d'où la maxime célèbre : ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *supporte et abstiens-toi*. Supporte courageusement les tristesses de la vie; reste calme et ferme dans l'adversité comme dans le bonheur; abstiens-toi de désirer les choses indifférentes qui ne dépendent pas de toi; ignore la joie et la colère, l'amour et la haine, la crainte et l'admiration, la pitié même, afin de réaliser en toi l'ἀπάθεια qui est la condition de la sagesse, du bonheur et de la vraie liberté (1).

§ 2. Critique. — 1. Sans examiner ici jusqu'à quel point une pareille morale est compatible avec le panthéisme qui fait le fond de la métaphysique stoïcienne, et comment il est possible de parler de lutte et de vertu là où la fatalité et le destin règnent sans partage, contentons-nous de relever les points suivants :

(1) Ici se place la distinction célèbre qu'Épictète développe dans le *Manuel*, entre les choses qui dépendent de nous et les choses qui ne dépendent pas de nous : τὰ ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

Les choses qui dépendent de nous sont : le jugement (l'opinion) et la volonté. Les choses qui ne dépendent pas de nous sont la santé ou la maladie, la fortune ou la pauvreté, les honneurs ou le mépris, etc. Ces dernières sont absolument indifférentes en elles-mêmes; elles ne deviennent des biens ou des maux que par l'opinion que nous en avons et par l'usage que nous en faisons, c'est-à-dire, en somme, par notre volonté.

« La maladie, la mort elle-même n'est pas un mal, dit Épictète; ce qui est un mal c'est l'opinion que la mort est un mal. La réputation et la santé ne sont pas des biens; ce qui est un bien, c'est de faire bon usage de la santé et de la réputation. » Il n'y a donc pas de bien en soi; c'est la volonté qui fait toute la bonté des choses. Et Épictète conclut : « N'attache pas ton bonheur à ce qui ne dépend pas de toi, mais à ce qui est dans ta main. »

a) Les stoïciens ont sans doute raison d'affirmer que la vertu est *le bien* (absolu) et que le vice est *le mal*, mais ils ont tort de nier que, pour l'être doué de sensibilité, le plaisir soit *un bien* et la douleur *un mal*, encore qu'accidentellement le plaisir puisse devenir *un mal* et la douleur *un bien*, en tant qu'ils sont un *obstacle ou un secours* pour la pratique de la vertu.

b) Ils montrent bien qu'il ne faut pas nous abandonner passivement aux mouvements de la sensibilité, mais non point que nous devions supprimer en nous toute affection et toute sympathie aux douleurs d'autrui.

c) Ils montrent bien que la vertu doit être voulue pour elle-même; ils ne prouvent pas que la bonne intention soit le seul bien. Il est évident, au contraire, que toute tendance suppose un but distinct d'elle-même, et que l'intention n'est bonne qu'autant qu'elle se propose quelque chose de bon en soi et absolument. Nous développerons ce dernier point en réfutant la morale formelle de Kant.

2. Autres remarques :

a) La morale stoïcienne a ce tort grave de considérer le bien et le mal, le vice et la vertu comme des absolus qui n'admettent point de degrés.

b) Elle est, de plus, essentiellement incomplète. Elle ne dit rien de nos devoirs envers le prochain et quant aux devoirs envers nous-mêmes, elle omet nos obligations positives de perfectionnement moral pour ne parler que de nos devoirs négatifs de support et d'abstention.

c) Enfin, en nous imposant comme premier devoir d'étouffer en nous tout sentiment et toute passion, au lieu de les utiliser dans la pratique du bien, elle constitue une morale impraticable et absolument contre-nature (Voir ci-dessus, p. 106, *Rôle de la sensibilité en morale*).

CHAPITRE II

LA MORALE KANTIENNE

§ 1. **Exposé.** — Nous l'avons dit, les morales se classent d'après la nature du souverain bien qu'elles proposent comme objet du devoir et comme terme ultime de nos tendances. La morale de Kant, comme celle de Zénon, présente cette anomalie, qu'elle prétend être purement *formelle* et constituer le devoir par la seule obligation, et le bien par la seule intention, indépendamment de tout bien en soi.

1. En effet, dit Kant, l'impératif catégorique est un absolu, un principe absolument premier qui ne suppose rien au-dessus de

lui. Il est donc contradictoire de lui donner pour fondement le bien ; car ce serait en faire quelque chose de relatif, un impératif hypothétique qui commande sous condition : fais ceci... *si tu veux* obtenir ce bien et réaliser cet idéal. L'obligation doit donc se suffire, c'est-à-dire, être à elle-même sa raison suffisante, et le devoir doit se définir : *la nécessité d'obéir à la loi par respect pour la loi*.

D'après Kant, il n'y a donc pas de bien en soi antérieur au devoir ; le seul bien absolu dont il puisse être question en morale c'est la *bonne volonté* et la bonne volonté consiste, non pas précisément à *vouloir le bien*, mais uniquement à *bien vouloir*. Une action n'est donc pas obligatoire parce qu'elle est bonne ; elle n'est bonne au contraire que parce qu'étant obligatoire, elle a été posée par pur respect de la loi. Et voilà comment, loin d'être le principe et la raison d'être du devoir, le bien n'est que la conséquence de son observation. L'*intention*, tel est donc pour Kant l'élément unique de la moralité.

2. Un autre principe de la morale kantienne, c'est l'*autonomie de la volonté*. Être autonome, pour Kant, c'est être affranchi de toute autre loi que celle qu'on trouve en soi-même ; c'est ne subir l'influence d'aucun bien, d'aucun motif autre que l'impératif absolu.

En effet, dit-il, une loi qui émanerait d'une autorité étrangère, ou qui proposerait quelque fin distincte d'elle-même, ne serait plus obéie par respect pour elle-même, mais par égard pour cette autorité ou par désir de cette fin ; elle constituerait en réalité une *hétéronomie*, c'est-à-dire une doctrine d'esclavage. Or la volonté doit n'obéir qu'à elle-même, en ce sens que la raison qui pose la loi n'est pas extérieure à la volonté.

3. D'où la valeur absolue de la personne humaine : *Agis de telle sorte, que tu traites toujours l'humanité, en toi et dans autrui, comme une fin, et jamais comme un moyen*. Or ce qui constitue la personne humaine, c'est précisément la volonté libre. La volonté est donc tout à la fois le principe, le sujet et l'objet de la moralité : c'est elle qui commande, c'est elle qui obéit ; c'est elle encore qui doit se vouloir elle-même, toujours plus droite, toujours plus libre. C'est ainsi, ajoute Kant, que nous parviendrons à réaliser l'idéal moral qui est « une république de volontés libres où chacun serait fin pour les autres », et que nous mènerons « une vie de mutuel respect et de mutuel secours, non par sympathie ou sentiment, mais par pur respect de la loi ».

§ 2. Critique. — Que penser d'une morale purement formelle qui fait abstraction de tout bien en soi ; d'un devoir constitué par la seule obligation ; d'un impératif qui commande à vide, qui est à lui-même sa raison suffisante ?

1. Le premier défaut d'un pareil système est d'être en opposition directe avec notre nature raisonnable. En effet, le propre de la raison est de ne rien admettre, de ne rien faire sans raison ; elle veut comprendre, se rendre compte, et rien ne la révolte comme l'arbitraire, l'irrationnel. Or, quoi de plus arbitraire, de plus despotique que cet impératif qui n'a d'autre raison à donner de ses commandements que le fait même de son commandement ? C'est vérifier à la lettre le fameux : *Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* ; c'est retourner à la fatalité impersonnelle et aveugle des anciens, c'est-à-dire à la négation même de toute raison.

2. Puis, conçoit-on une morale qui rejette de la loi tout contenu pour en faire une forme vide ? Conçoit-on une forme qui n'est la forme de rien, un impératif qui commande sans rien commander, une volonté qui veut sans rien vouloir, un devoir constitué par la seule obligation sans quelque bien qui soit la matière et l'objet de cette obligation ? En fait, si la loi morale doit être respectée, ce n'est pas uniquement parce qu'elle est un impératif, mais encore parce qu'elle propose un bien que nous devons vouloir, un idéal que nous devons réaliser.

3. Un autre tort de Kant est de proclamer la volonté humaine autonome, c'est-à-dire indépendante de toute autorité, et s'imposant à elle-même sa loi ; comme si une volonté pouvait s'obliger elle-même, être à la fois inférieure et supérieure à elle-même.

Kant, il est vrai, espère atténuer la contradiction d'une même volonté, à la fois sujette et législatrice, en distinguant la volonté *nouménale* qui oblige, et la volonté *phénoménale* qui est obligée. En réalité, c'est recourir à l'arbitraire pour éviter l'absurde.

En fait, la volonté humaine ne saurait être vraiment indépendante et autonome. Rien ne saurait l'affranchir de cette autorité suprême qui, lui ayant assigné une fin conforme à sa nature, lui ordonne par là même d'y tendre en obéissant à sa loi.

4. Nous pouvons donc conclure que la volonté humaine ne saurait être à elle-même sa règle ; qu'une volonté n'est bonne, qu'autant qu'elle veut quelque bien (réel ou présumé) ; que l'intention n'est pas tout en morale ; car si la bonté morale d'un acte se mesure en effet à l'intention qu'on a eue en le faisant, c'est à la condition que cette intention elle-même aura été préalablement éclairée et instruite sur le bien qu'elle doit avoir en vue.

Il existe donc un bien antérieur et supérieur à la volonté, un bien en soi qui est la condition et la matière du devoir, et l'hypothèse d'une morale purement formelle, qu'on la considère soit dans l'autorité qui commande, soit dans la volonté qui obéit, est un véritable non-sens.

CHAPITRE III

MORALE DU BEAU — MORALE DU VRAI

ART. I. — Morale esthétique.

A l'exemple de Platon et des grands moralistes de l'antiquité, plusieurs philosophes modernes, Herbart, Wieland en Allemagne, Ravaisson en France, Ruskin en Angleterre, ont prétendu fonder la morale sur l'amour du beau, et mettre le souverain bien de l'homme dans la beauté de son être et de sa vie, dans l'harmonie de son âme. *Sois beau et tu seras bon*, voilà la loi.

— Sans doute, le bien moral est souverainement beau, comme il est souverainement utile, et les rapports sont étroits entre ces deux notions; il n'en est pas moins vrai qu'elles ne seront jamais équivalentes dans la vie humaine, et qu'on ne saurait sans inconvénient substituer le beau au bien.

1. Tout d'abord, le beau revêt une multitude de formes par lesquelles il est absolument étranger à la moralité. La laideur physique peut s'allier à la beauté morale, et d'autre part, la perversion des mœurs n'est pas incompatible avec les avantages du corps et de l'esprit, ainsi que le prouvent les exemples d'Alcibiade et de tant d'autres.

Parmi les qualités morales elles-mêmes, il est des vertus austères et peu sympathiques, comme il y a des défauts aimables et séduisants. Bref, selon le mot de La Fontaine,

Le bon n'est pas toujours camarade du beau.

2. De plus, rien d'obligatoire dans les règles du goût. Sans doute, à la considérer au point de vue esthétique, la vie vertueuse est la plus sublime des œuvres d'art; mais aussi ce point de vue reste-t-il étranger à la morale, et, dès qu'il prétend s'y renfermer, l'homme vertueux n'est plus qu'un artiste à qui il plaît de faire une œuvre d'art. Rien dans sa conduite qui ressemble à un *devoir* accompli; il peut violer les règles du beau sans éprouver de remords; s'il les observe, il mérite notre admiration, il n'a pas droit à notre estime proprement dite.

3. Il faut donc faire la part du vrai et du faux dans la morale esthétique.

a) Si l'on reconnaît que Dieu existe; si l'on admet que le réel et l'idéal, partout séparés dans cet univers, se rencontrent et se confondent dans l'absolu, et si l'on oriente son activité et sa vie vers cet adorable objet, alors oui, la souveraine beauté s'identifie

avec le souverain bien, et la raison esthétique tend au même but que la raison morale.

b) Néanmoins, il reste vrai qu'une pareille morale manquera toujours, non seulement de *précision* dans ce qui fait la matière du devoir, mais encore et surtout de ce caractère d'*obligation* qui en est la forme nécessaire.

c) Quant à la *fixité* et à l'*universalité* essentielles à toute loi, il n'en saurait être question; car celui qui prétend faire du beau l'unique règle de sa conduite, est toujours plus ou moins exposé à poursuivre la beauté sous quelque forme qu'elle se présente, et par suite, à confondre l'amour céleste avec l'amour terrestre et sensuel.

ART. II. — Morale du vrai.

Wolaston (1639-1724), philosophe assez obscur, a prétendu ramener l'idée de bien moral à l'idée de vrai. Partant de ce principe qu'agir c'est affirmer, il conclut que le bien n'est autre chose que le vrai exprimé dans les actions humaines; qu'une action est bonne quand elle est conforme au vrai, et mauvaise quand elle y contredit, et qu'en somme, l'axiome $A = A$ est la loi suprême de toute justice comme de toute vérité.

Ainsi, dérober est mal, parce que celui qui s'approprie le bien d'autrui affirme implicitement que ce bien lui appartient. Manquer à la piété filiale est une faute, parce que c'est affirmer qu'on ne doit rien à ses parents, etc.

— Il est certain que la maxime de toute bonne action est une vérité, et qu'accomplir cette action revient à affirmer pratiquement cette vérité; que le bien, le droit et le devoir ne sauraient être opposés entre eux, pas plus que le vrai n'est opposé au vrai. De là vient que le bien seul peut être universalisé, et que celui qui commet le mal et l'injustice est toujours, par quelque côté, en contradiction avec lui-même et avec les autres.

Mais, si métaphysiquement le vrai et le bien s'identifient et se confondent dans l'être, ils n'en restent pas moins distincts par rapport à nous et à nos actions. Le vrai déborde de beaucoup l'idée du bien; tout ce qui est bien est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement bien, et une foule de vérités n'ont aucun rapport direct avec la moralité. D'autre part, les actions les plus coupables ne pourraient exister si elles n'étaient conformes à un très grand nombre de vérités logiques, mathématiques, physiques, etc.

La conclusion est que les vérités morales sont d'un ordre à part, et qu'il faut les prendre pour règles de conduite, non parce qu'elles sont simplement vraies, mais parce que, de plus, elles

sont bonnes; car c'est précisément le bien qui, en les rendant obligatoires, leur donne leur caractère de vérités *morales*.

CONCLUSION

L'examen détaillé des divers systèmes auquel nous venons de nous livrer n'a fait que confirmer l'exactitude de nos propres conclusions, et prouver, une fois de plus, que le bien absolu, le terme ultime de notre tendance, ne peut consister que dans la réalisation croissante de l'idéal de notre nature. C'est, en effet, dans cette doctrine éminemment rationnelle que viennent se concilier et s'harmoniser les éléments de vérité contenus dans les autres systèmes; c'est en elle et par elle que tous nos intérêts véritables trouvent leur sauvegarde, et nos sentiments légitimes leur satisfaction.

De fait, c'est en travaillant à la perfection de notre nature, que nous assurons notre suprême avantage qui est d'arriver au bonheur, tout en évitant la honte de l'égoïsme et les contradictions de la morale utilitaire; que nous procurons le plus grand bien du prochain, sans tomber dans les inextricables difficultés de l'intérêt général ou du bonheur de l'humanité; que nos inclinations sont satisfaites, autant qu'elles peuvent l'être ici-bas; que nous nous attirons la sympathie de nos semblables; que nous sommes fidèles aux prescriptions du véritable honneur, tout en échappant à l'instabilité et aux incohérences des doctrines sentimentales. Bref, comme le dit Leibniz, « en faisant son devoir, en obéissant à la raison, on procure tout à la fois la plus grande gloire à Dieu, le plus grand bien général, et son plus grand intérêt particulier ». C'est la vérification de la parole de l'Écriture : *Quærite primum regnum Dei et justitiam ejus et hæc omnia adjicientur vobis*.

Et voilà, pour le dire en passant, ce qui explique pourquoi les moralistes, tout opposés qu'ils puissent être en théorie, s'accordent néanmoins en pratique à prescrire à peu près les mêmes choses, bien que pour des motifs différents

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES LOGIQUES DU DEVOIR

Jusqu'ici nous avons constaté l'existence du devoir et déterminé sa nature; il s'agit maintenant d'étudier les conséquences qui résultent pour l'homme de son observation ou de sa violation. Les principales sont : la **responsabilité**, le **mérite** et le **démérite**, la **vertu**, le **vice** et la **sanction**.

En effet, le *bien* engendre le *devoir*, et le devoir lie la liberté; à son tour, l'acte libre accompli sous le coup de la loi entraîne la *responsabilité*, d'où le *mérite* et le *démérite* avec les *sanctions* correspondantes; et si l'acte se répète, il engendre la *vertu* ou le *vice*. Tel est l'enchaînement des idées morales qu'il nous reste à étudier.

CHAPITRE PREMIER

LA RESPONSABILITÉ

L'homme, étant libre, peut violer sa loi; mais, sous un législateur infiniment juste, on conçoit qu'il ne puisse la violer impunément et qu'il soit tenu de rendre compte de sa conduite. La responsabilité consiste précisément dans *la nécessité où se trouve l'agent libre de rendre compte de ses actes à une autorité supérieure, afin d'en subir les conséquences*.

A la *responsabilité* répond l'*imputabilité*; la première notion s'applique à l'agent, et la seconde à l'acte lui-même; on dit : je suis responsable, et cet acte m'est imputable.

A quelles conditions sommes-nous moralement responsables de nos actes?

ART. I. — **Fondement de la responsabilité morale.**

La responsabilité morale suppose chez l'agent une double condition, à savoir : le *libre arbitre* et la *conscience d'une obligation*.

1. Et d'abord, la liberté est la condition première de la respon-

sabilité ; car on n'est responsable que des actes qu'on a *librement* exécutés. En effet, un être ne peut répondre que des actes qui sont vraiment *siens*, et dont il est pleinement *cause*, c'est-à-dire des actes qu'il dépendait de lui de faire ou de ne pas faire ; or tel est précisément le caractère essentiel de l'acte libre. De là vient que seule la *personne* est susceptible de responsabilité, et que, parmi les actes de la *personne*, ceux-là seuls lui sont imputables qui ont été délibérément accomplis.

2. Outre le libre arbitre, la responsabilité morale suppose encore la conscience d'une obligation, c'est-à-dire d'une loi, à moi connue, qui restreint ma liberté et à laquelle je suis tenu de conformer mes actes.

Donc, le *libre arbitre* et l'*obligation*, tel est le double fondement de la responsabilité morale. En résumé, nous ne sommes responsables que des actes que nous *pouvions* faire d'une manière ou d'une autre, et que nous *devions* faire d'une manière plutôt que d'une autre.

ART. II. — Variations de la responsabilité.

La question de savoir s'il est des degrés dans la responsabilité revient à se demander s'il est des degrés dans le *libre arbitre* et dans la *connaissance de la loi*, qui en sont les conditions essentielles. Or on ne peut nier que, sous l'influence de certaines causes extérieures ou intérieures, notre liberté et la conscience que nous avons de l'obligation, peuvent s'accroître, diminuer et même s'évanouir complètement. Il faut donc admettre, dans la responsabilité, des variations correspondantes qui peuvent aller jusqu'à sa suppression totale.

§ 1. — Variations correspondant aux degrés du libre arbitre.

1. Il est évident, par exemple, que la *contrainte physique*, non seulement extérieure, mais encore intérieure, comme celle qui résulte de la folie, du sommeil, de l'ivresse, nous enlevant la possession de nous-mêmes ou la liberté de nos mouvements, nous rend entièrement irresponsables des actes accomplis en ces divers états.

Toutefois, quand l'ivresse résulte d'actes libres, elle est elle-même imputable, et dès lors nous laisse la responsabilité des actes qu'elle nous fait commettre, à condition que nous ayons prévu les conséquences où elle peut nous entraîner.

Quant à la *contrainte morale*, elle ne fait qu'atténuer la responsabilité. On a beau me menacer de la ruine, de la prison, de la mort même pour me faire commettre une mauvaise action, le devoir me commande de tout braver pour rester honnête. Néan-

moins, comme un pareil courage est en soi fort difficile, on conçoit que ces menaces diminuent la responsabilité de celui qui y céderait.

2. La question est plus délicate quand il s'agit de déterminer l'influence de l'*habitude*, de la *passion* et du *tempérament* sur le libre arbitre et conséquemment sur la responsabilité elle-même.

On sait que la loi de l'habitude est de soustraire nos actes à la réflexion pour les faire tomber sous le domaine de l'automatisme, et que, d'autre part, la passion (crainte, amour, colère, etc.) a pour effet direct de troubler notre jugement et d'affaiblir notre libre arbitre. Il faut donc conclure, absolument parlant, que nous sommes d'autant moins responsables des actions faites dans l'un ou l'autre de ces états, que la passion était plus violente ou l'habitude plus invétérée.

Cependant, si nous considérons ces actes, non plus absolument et en eux-mêmes, mais dans leurs rapports avec le principe d'où ils émanent; comme l'habitude et la passion résultent elles-mêmes de la répétition d'actes librement accomplis, il faut bien admettre que nous sommes responsables de cette habitude ou de cette passion, et par suite aussi, quoique indirectement, des actes mêmes qu'elles nous ont fait commettre : les fruits appartenant à celui qui a planté l'arbre.

« De même que, dit Aristote, une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter, et cependant il dépendait de nous seuls de la lancer ou de la laisser tomber de notre main; ainsi, pour celui qui a pris une mauvaise habitude, à supposer même qu'il ne soit plus libre, il l'a été dans le principe, et par suite, il est et demeure responsable des effets, » (dans la mesure où il a pu les prévoir).

3. Bien plus, on peut dire que, loin d'atténuer l'imputabilité des actes, l'habitude et la passion l'accroissent plutôt, parce que, en un certain sens, la réflexion et la liberté y ont eu plus de part. De fait, l'habitude, étant le fruit de nombreux actes librement accomplis, suppose une volonté plus réfléchie, plus persévérante, mieux instruite des conséquences. Voilà pourquoi la récidive a toujours été considérée par les législateurs comme une circonstance aggravante, de même que l'acte proprement vertueux, qui procède de l'habitude du bien, est plus méritoire qu'un acte isolé, précisément parce qu'il émane d'une volonté plus fermement attachée au bien et qu'il suppose des efforts plus prolongés.

§ 2. — Variations correspondant aux degrés de connaissance.

La responsabilité morale peut encore varier d'après le *degré de connaissance* que nous avons de la loi.

Il est clair qu'en eux-mêmes, l'erreur, l'ignorance, le doute,

l'inadvertance, l'oubli et tout ce qui tend à obscurcir la conscience de l'obligation, atténuent nos responsabilités; de même que celles-ci s'accroissent à proportion de nos lumières.

Toutefois, comme l'erreur, l'ignorance ou l'inadvertance sont elles-mêmes imputables, quand elles proviennent de la négligence à s'instruire ou à s'appliquer, il résulte que ces états d'esprit ne rendent pas tous nos actes excusables.

Si l'ignorance *invincible* supprime absolument toute responsabilité, l'ignorance *vincible* ne fait que l'atténuer proportionnellement à la quantité d'effort qu'il eût fallu faire pour la vaincre (1).

Ainsi, un médecin, un juge, un confesseur qui auraient gravement négligé de s'instruire de leurs devoirs, sont responsables des erreurs qu'ils commettent dans l'exercice de leurs fonctions, et tenus, autant que possible, d'en réparer les conséquences.

ART. III. — Diverses espèces de responsabilité.

Outre la responsabilité *morale* que nous venons d'étudier, on distingue encore la responsabilité *légale* ou *pénale*, et la responsabilité *collective* appelée *solidarité*.

§ 1. Responsabilité légale. — 1. La responsabilité légale repose sur les lois positives édictées par l'autorité civile, et de la violation desquelles il faut répondre devant les tribunaux et la justice humaine; tandis que la responsabilité *morale* est celle que nous encourons vis-à-vis de Dieu et de notre conscience.

2. Pour des raisons faciles à comprendre, la justice civile n'admet point l'excuse de l'ignorance; à ses yeux tout citoyen est censé connaître la loi; aussi la responsabilité juridique ne saurait-elle varier de ce chef. Il peut même arriver que, par accident et par une fiction que nécessite l'imperfection des lois humaines, la responsabilité légale existe en l'absence de toute liberté effective.

3. La responsabilité légale diffère encore en ceci, qu'elle exige

(1) On voit, en résumé, combien il est difficile, dans tel ou tel cas donné, de fixer avec quelque précision la responsabilité morale d'autrui. Une pareille appréciation supposerait d'abord la connaissance exacte, non seulement des difficultés inhérentes à l'acte pris en lui-même, mais encore de la quantité d'effort dont l'agent était alors susceptible. Elle supposerait, en outre, la connaissance, non seulement du degré de liberté et de lumières dont il disposait alors, mais encore de celles qu'il aurait pu acquérir, étant donné l'éducation qu'il a reçue, les facilités qu'il a eues de s'instruire, les exemples dont il a subi l'influence, ses aptitudes natives, etc., bref, il faudrait connaître tout son présent et tout son passé.

Aussi Kant prétend-il avec raison que Dieu seul est à la hauteur d'une pareille tâche, et que la justice humaine, quelque parfaite qu'on la suppose, en est réduite, le plus souvent, à se contenter de présomptions et d'approximations. — Que dire de la témérité de celui qui, sans aucun mandat, s'arrogerait le droit de juger la conduite d'autrui sur de simples apparences?

un commencement d'exécution ; tandis que l'intention suffit à engendrer la responsabilité morale.

On conçoit, dès lors, que la divergence soit possible et même fréquente entre ces deux espèces de responsabilités ; qu'un acte puisse être imputable légalement sans l'être au regard de la conscience, et inversement.

§ 2. **La solidarité.** — En principe, chacun est responsable de ses propres actes ; toutefois, l'homme étant membre d'une société, ses actions exercent presque toujours une certaine influence en bien ou en mal sur la conduite de ceux avec lesquels il vit. *Nemo sibi malus*, disait Sénèque, personne n'est mauvais pour lui seul ; de là une certaine participation à la responsabilité d'autrui, qui constitue la *solidarité morale*.

Ainsi, lorsque, ayant autorité sur le prochain, nous en profitons pour lui ordonner de faire le mal, ou que nous négligeons de l'en détourner ; quand par conseil, par intimidation ou par mauvais exemple nous le portons à faire quelque action coupable, il est évident que nous participons plus ou moins à ses responsabilités.

C'est ainsi que le père est, dans une certaine mesure, responsable de la conduite de ses enfants, et le maître, de celle de ses serviteurs. C'est ainsi, en élargissant le cercle, que les membres d'une même famille, d'une même nation et même de l'humanité, sont tous plus ou moins solidaires les uns des autres.

— Nous traiterons plus loin cette importante question de la solidarité et des obligations qui en résultent.

CHAPITRE II

LE MÉRITE ET LE DÉMÉRITE

De la responsabilité découlent immédiatement le *mérite* et le *démérite*. C'est un principe absolu en morale, que celui qui fait le bien mérite, et que celui qui fait le mal démérite.

ART. I. — Nature du mérite et du démérite.

Rappelons cette grande loi psychologique que toute activité normale entraîne ce double résultat, de développer la faculté qui l'exerce et de procurer une jouissance proportionnée. Or, l'acte conforme au devoir étant l'acte normal par excellence, non pas de telle ou telle faculté, mais de l'homme tout entier, il s'ensuit qu'il doit produire en nous un accroissement de valeur personnelle, en même temps qu'un acheminement vers le bonheur, de là les deux sens du mot *mérite*.

1. Considéré *absolument* et en lui-même, le mérite n'est autre chose que le degré de perfection morale auquel nous sommes parvenus par l'accomplissement du devoir; il peut se définir : *l'accroissement de notre valeur morale*. C'est en ce sens qu'on dit : un homme de grand mérite (1).

Inversement, le démerite est *la diminution de notre valeur morale* résultant des actes contraires à la loi.

On le voit, le bien moral consistant précisément dans la tendance à la perfection de notre nature, dans l'accroissement de notre valeur absolue, il y a non seulement lien indissoluble, mais identité rigoureuse entre le mérite ainsi entendu et la moralité de l'être.

2. Le mérite se prend aussi au sens *relatif et transitif*; ainsi l'on dit : la vertu mérite récompense, et le vice mérite châtimement. Il signifie alors, non plus précisément l'accroissement de valeur morale, mais *le droit à la récompense* et au bonheur, qui en est la conséquence nécessaire; de même que le démerite est, selon l'expression de Platon, *le droit au châtimement*.

3. L'ordre moral nous étant imposé par un législateur infiniment juste, sage et bon, aux principes du *bien moral* et de l'*obligation* (voir p. 24) il faut donc ajouter le principe du mérite : *Qui fait le bien mérite*, et le principe de la sanction : *Qui mérite doit être récompensé* (2). En d'autres termes, l'idée de mérite exprime la relation nécessaire qui existe entre le bien et la récompense, c'est-à-dire le droit au bonheur, acquis par la vertu; de même que l'idée de démerite exprime la nécessité morale de souffrir, de subir la peine qui est la conséquence nécessaire de toute violation de la loi.

ART. II. — Les degrés du mérite.

§ 1. — Le mérite est susceptible de degrés.

1. Constatons d'abord, contre les stoïciens, que le mérite et le démerite sont susceptibles de degrés : le témoignage de la conscience, l'opinion publique, les institutions humaines sont d'accord sur ce point, et personne n'a jamais admis en fait qu'une parole oiseuse fût punissable à l'égal d'un homicide, ou l'action de con-

(1) Rappelons en effet que l'acte ne s'épuise pas en lui-même; il laisse après lui des traces; il crée l'habitude qui, à son tour, engendrera d'autres actes de même espèce. L'homme qui exécute un acte moralement bon crée donc en lui une disposition nouvelle à faire le bien : il perfectionne sa nature même et acquiert une valeur morale supérieure.

(2) Ces principes supposent la conviction qu'il existe dans le monde un plan voulu de Dieu, manifesté par la raison, à la réalisation duquel l'être libre est obligé de concourir; que le bonheur de la créature entre nécessairement dans ce plan, et par suite, que, si nous répondons aux intentions divines en le réalisant, nous ne pouvons manquer d'être heureux; de même que, si nous le frustrons, nous aboutissons fatalement au malheur.

server sa vie, aussi méritoire que celle de la sacrifier pour le salut de ses semblables.

2. Remarquons ensuite qu'il ne s'agit pas ici des dispositions personnelles de l'agent, qui sont comme les conditions *subjectives* du mérite. Il est évident, en effet, que la pureté de l'intention et l'élévation du motif qui l'inspire influent grandement sur le mérite de l'acte. Nous parlons uniquement des conditions *objectives*, qui, toutes choses égales d'ailleurs, rendent un acte plus ou moins méritoire en lui-même.

§ 2. — Conditions du mérite.

1. Certains moralistes ont prétendu opposer le mérite à l'obligation, en ce sens qu'un acte serait d'autant plus méritoire qu'il est moins obligatoire. — C'est une erreur.

Il est vrai que les actes héroïques, qui en règle générale ne sont pas rigoureusement obligatoires, sont aussi les plus méritoires, à raison de la difficulté qu'ils présentent et de la grandeur de l'effort qu'ils exigent; mais il n'y a là qu'une coïncidence accidentelle. En soi, l'absence d'obligation n'influe pas directement sur le mérite, et il est souvent plus méritoire de s'acquitter de certains devoirs de justice stricte, par exemple, de restituer un bien mal acquis, que d'accomplir tel ou tel acte de charité auquel on n'est pas rigoureusement tenu.

2. Une autre erreur est celle de Kant, d'après lequel, le mérite d'un acte dépend *uniquement* de la quantité d'effort qu'il exige. À ce compte, un heureux naturel et la vertu elle-même, qui facilitent l'accomplissement du devoir, loin de constituer des avantages au point de vue moral, seraient autant d'infériorités tendant à diminuer le mérite et la valeur de nos actes. Kant, nous l'avons vu, ne recule pas devant cette conséquence. — Sans doute, dans la condition d'épreuve où nous nous trouvons ici-bas, la lutte et l'effort sont les supposés ordinaires de la vertu, mais ils n'en sont ni la loi nécessaire ni la mesure exacte. Ils ne sont en fait qu'un acheminement vers l'action normale et parfaite, — partant plus méritoire, — qui est la vertu pratiquée par amour.

3. En réalité, le degré de mérite d'un acte dépend *à la fois* et de la *quantité de bien* qu'il réalise et de la *quantité d'effort* que présente son exécution (1). Ainsi, de deux hommes qui se jettent

(1) Nous disons *à la fois*, car si on les considère isolément (*in sensu diviso*), ni l'importance du bien, ni l'effort qu'il exige, n'influent directement sur le mérite. Ainsi, respecter la vie ou la propriété du prochain, constitue assurément un devoir de première importance, et cependant son observation n'implique pas ordinairement un grand mérite de notre part. De même, la difficulté vaincue, si l'on fait abstraction de tout devoir, n'a pas plus de valeur en morale qu'en poésie ou en gymnastique. Le mérite ne s'accroît qu'autant que, à l'importance du devoir, viennent se joindre la *perfection morale* habituelle et actuelle de l'agent et, secondairement, s'il y a lieu, la difficulté vaincue.

à l'eau pour sauver un de leurs semblables, ce n'est pas toujours celui qui réussit qui mérite le plus, c'est celui qui, moins robuste ou moins exercé, affronte le plus grand péril.

De même, celui qui est dans la misère aura plus de mérite à rester honnête que celui qui est dans l'abondance, et la patience sera plus méritoire à celui qui est naturellement emporté qu'à celui qui est doux par tempérament. Il en serait autrement si cette douceur était elle-même acquise à la suite de longs efforts ou si l'acte était animé d'une intention plus parfaite.

Inversement, le démérite sera d'autant plus grand à mal faire, que le devoir est à la fois *plus important* en lui-même et *plus facile* à accomplir. D'où la gravité du crime d'homicide et, plus encore, de parricide.

CHAPITRE III

LA VERTU

La vertu peut se définir : *l'habitude d'agir conformément au devoir, acquise par la répétition fréquente d'actes moralement bons.*

Il faut donc distinguer l'acte *vertueux* de l'acte *simplement bon* et méritoire. Il suffit à celui-ci d'être accompli par devoir; tandis que le premier procède en outre d'une disposition acquise par de nombreux actes.

L'homme vertueux n'est donc pas celui qui accomplit en passant un acte bon; on n'est pas *charitable* pour avoir fait une fois l'aumône, de même qu'on n'est pas ivrogne pour s'être enivré une seule fois. L'homme vertueux n'est pas davantage celui qui naît avec des dispositions si heureuses, qu'il pratiquerait le bien naturellement et par tempérament; c'est celui qui, à force d'agir par devoir, a acquis une tendance à agir toujours de même, en sorte qu'il trouve une certaine facilité et même un certain plaisir à accomplir des actes qui d'abord lui étaient difficiles et pénibles. La vertu n'a pas toujours été entendue de la sorte.

ART. I. — Théorie platonicienne de la vertu.

§ 1. **Exposé.** — D'après Socrate et Platon, la vertu n'est que la *science du bien*, comme le vice n'en est que l'*ignorance*.

1. Tous, dit Socrate, nous voulons nécessairement être heureux; si quelqu'un ne pratique pas la vertu, c'est qu'il n'y voit pas son bonheur; un peu plus de science et d'étude suffiraient à corriger son erreur et à le rendre vertueux. La conséquence est que personne ne fait le mal volontairement; que le méchant est

plus à plaindre qu'à blâmer ; car, en réalité, il veut le bien, mais, ignorant de la philosophie, il le cherche là où il n'est pas, c'est-à-dire dans l'assouvissement de sa passion. Il en résulte encore que la vertu s'enseigne directement et que, pour moraliser le peuple, il suffit de l'instruire (1).

2. De son côté, Platon déclare que le bien exerce sur nous un charme tel qu'il suffit de le connaître pour le vouloir ; que la vertu est chose trop belle pour qu'on puisse la voir sans ressentir pour elle un irrésistible attrait ; aussi le philosophe devient-il, par la seule contemplation de la vérité, un homme divin et réglé dans toutes ses actions. « Un homme possédant la connaissance du bien et du mal, dit encore Platon, ne peut être ni entraîné ni dominé par aucune passion, et toutes les puissances de la terre ne sauraient le contraindre à faire autre chose que ce que la science lui commande ; elle suffit seule à le sauver » (*Protagoras*).

§ 2. Critique. — 1. Sans doute, un certain degré de science est la condition de la vertu : car, pour faire son devoir, il faut le connaître ; et, mieux on le connaît, plus, toutes choses égales d'ailleurs, on se sent porté à l'accomplir, plus on est coupable de le violer. Celui qui aurait la connaissance adéquate du bien absolu ne pourrait même s'empêcher de le vouloir et d'y tendre. De là l'importance de l'instruction au point de vue de la moralité.

Mais, si toute faute est toujours plus ou moins compliquée d'ignorance, il ne s'ensuit point que la volonté n'y ait aucune part. Si la connaissance du devoir est une condition nécessaire de son accomplissement, elle est loin d'en être la condition unique et suffisante, comme le prétend Platon ; il y faut encore et surtout le libre effort de la volonté, qui lutte contre la passion et l'attrait du plaisir. L'expérience le prouve ; que de fois il nous arrive de manquer au devoir clairement connu ! que d'hommes chez lesquels la moralité n'est pas à la hauteur de l'instruction ! — Bien plus, disait Socrate, « si l'instruction ne donne pas un esprit juste et sain, elle ne va qu'à rendre les hommes plus mauvais en leur fournissant plus de moyens de mal faire ». — « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme » (*Rabelais*).

(1) C'est la même erreur qui, aujourd'hui encore, porte tant d'esprits à s'exagérer l'influence moralisatrice de la science et de l'instruction. Au siècle dernier on disait : consultez la statistique judiciaire, sur cent prévenus il y a soixante ignorants ; l'ignorance est la cause principale de la criminalité. Instruisons donc ; *Celui qui ouvre une école ferme une prison* (V. Hugo). De fait, on a répandu à profusion l'instruction primaire, on l'a rendue obligatoire ; qu'est-il arrivé ? Loin de diminuer les crimes, on n'a fait que renverser la proportion ; aujourd'hui, sur cent accusés, on en compte soixante-dix qui ont de l'instruction et trente qui n'en ont point reçu.

2. D'autre part, l'intelligence étant une faculté nécessaire, on ne peut faire de la vertu une science, c'est-à-dire une pure question d'intelligence, sans lui enlever son caractère de liberté, et par suite, sans nier toute responsabilité, tout mérite et toute sanction.

3. Enfin, s'il est incontestable que nous tendons naturellement au bonheur, et que la volonté ne peut vouloir que le bien, il ne faut pas oublier non plus que nous sommes libres de choisir entre des biens de différents ordres. Or le mal moral, la faute, consiste précisément à préférer librement le bien sensible, la satisfaction égoïste de quelque faculté inférieure au développement de ce qu'il y a de meilleur et de plus noble en nous.

4. Platon est mieux inspiré quand il fait consister la vertu dans la *santé et l'harmonie de l'âme*, dans la *ressemblance avec Dieu* : *εὐσέως τῷ θεῷ*. Nous avons vu, en effet, que l'activité vraiment saine et normale de l'homme consiste dans l'observation de sa loi; que c'est par là qu'il met l'ordre et l'harmonie dans tout son être, et se rapproche de l'idéal absolu de perfection qui est Dieu. Mais c'est là définir la vertu par ses effets plutôt que par son essence; resterait à dire en quoi consiste précisément cette harmonie, et comment se réalise cette ressemblance. Or Platon ne s'en explique nulle part avec netteté.

ART. II. — Théorie aristotélicienne de la vertu.

§ 1. **Exposé.** — 1. Platon faisait de la vertu une pure affaire d'intelligence : Aristote comprend qu'elle est surtout affaire de volonté; il la définit *l'habitude du bien, du devoir*, τὸ ἥθος τοῦ δέοντος. « Un acte de vertu, dit-il, ne fait pas plus la vertu qu'une hirondelle ne fait le printemps. De même que c'est en jouant de la cithare qu'on devient joueur de cithare, ainsi c'est en faisant souvent de bonnes actions qu'on acquiert une disposition constante au bien. Il faut à la vertu le nombre, la continuité, la répétition. »

2. En quoi consiste cette habitude? A tenir un *juste milieu* entre deux extrêmes. De là les adages : *μηδὲν ἄγαν*, *Ne quid nimis*; *In medio virtus*.

a) Aristote prétend justifier sa théorie du juste milieu en montrant que le *trop* et le *trop peu* sont nuisibles en toutes choses : ainsi trop ou trop peu de nourriture, trop ou trop peu de travail, etc.; pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'ordre moral?

b) Puis, la perfection étant ce à quoi on ne peut rien ajouter ni rien retrancher, il s'ensuit qu'elle réside essentiellement dans un *milieu* entre le défaut et l'excès. De fait, l'économie n'est-elle pas un milieu entre la prodigalité et l'avarice; le courage, un milieu entre la témérité et la timidité, etc.?

§ 2. Critique. — Cette théorie du *juste milieu* a soulevé plusieurs objections.

1. On a dit que l'idée de *milieu*, empruntée à la quantité, s'applique mal à la moralité, c'est-à-dire à cette qualité qu'ont les actes d'être conformes à leur loi. Que la vertu, étant essentiellement une tendance vers l'idéal, est susceptible d'un développement indéfini, et par suite, ne peut donner lieu à aucun excès. Que si quelques vertus semblent justifier cette définition, par exemple, celles qui se ramènent à la tempérance, il en est d'autres, et ce sont les plus hautes, qui la repoussent absolument, comme la bonté et la charité. De fait, si l'on peut aimer mal, c'est-à-dire contre l'ordre, en principe, on ne saurait aimer trop.

Du reste Aristote lui-même reconnaît que sa définition ne s'applique pas à toutes les vertus, par exemple, à l'amitié et au dévouement; il avoue que le milieu à garder change avec les personnes et les circonstances; « qu'on ne saurait exiger le même courage d'un enfant que d'un homme fait, ni contre un lion que contre un loup ». Quant à déterminer ce milieu variable, Aristote répond que c'est à l'homme sage de le définir. — Mais quel sera cet homme sage, sinon l'homme vertueux? Et ainsi, selon la remarque de Bossuet, « on définit l'homme sage par la vertu et la vertu par l'homme sage » (*Pensées morales*, XVI).

2. Ces critiques ont assurément leur valeur. Toutefois si la théorie du juste milieu prête à l'équivoque, sainement comprise, elle n'en est pas moins solide. Aristote a lui-même résolu ces difficultés en marquant en quel sens la vertu est un milieu, et en quel sens elle ne l'est pas. « La vertu, dit-il, est un milieu, si l'on considère l'excès et le défaut des passions opposées entre lesquelles elle est placée; mais en elle-même, étant perfection, elle est un *extrême*, un *sommet*, ἀκμὴ » (*Mor. à Nicomaque*).

Il faut donc distinguer deux sortes de milieu. Il y a un milieu situé à égale distance du bien et du mal, de la vertu et du vice, et qui, par là même est incompatible avec la perfection. C'est la médiocrité, laquelle, selon le mot de Montaigne, se contente de « vivoter dans la région moyenne ». Et il y a un milieu situé entre deux vices opposés, un milieu consistant à suivre la voie droite, sans décliner ni d'un côté ni de l'autre. C'est de ce milieu qu'entend parler Aristote lorsqu'il définit la vertu : « un milieu entre deux extrêmes ». Horace dit également : *Virtus est medium vitiorum utrinque reductum* (1).

(1) Descartes exprime la même vérité d'une autre manière. « Il y a, dit-il, deux sortes d'excès : l'un qui, changeant la nature de la chose, de bonne la rend mauvaise, parce qu'il la soustrait à l'empire de la raison; l'autre qui en augmente seulement le degré, et ne fait que, de bonne, la rendre meilleure. Ainsi le courage n'a pour excès la témérité que quand il va au delà des limites de la raison; mais tant qu'il ne les

ART. III. — Véritable notion de la vertu.

1. Quoi qu'il en soit de cette discussion, Aristote définit très justement la vertu : *l'habitude du bien*, c'est-à-dire une disposition à bien faire, acquise par la répétition fréquente d'actes conformes au devoir ; de même que le vice est une disposition à mal faire, engendrée par la répétition d'actes contraires au devoir.

2. Toutefois, cette habitude du bien doit rester essentiellement *intelligente et volontaire*, et par là elle se distingue de la routine aveugle, qui résulte de la répétition machinale des mêmes actes ; car il n'y a pas plus de vertu à faire le bien sans y penser qu'il n'y a de vice à commettre le mal qu'on ignore.

3. Cette habitude doit de plus être accompagnée d'un certain *amour* qui nous attache au bien, d'un certain *attrait* qui nous fait trouver faciles et agréables les actes qui d'abord nous paraissaient difficiles et pénibles.

C'est le tort de Kant de n'avoir vu dans la vertu qu'une *force de résolution*, dont le mérite est toujours et uniquement proportionnel à la difficulté présente et à l'effort immédiatement déployé, alors qu'elle est un *capital moral* qui accroît la valeur des actes futurs, tout en diminuant graduellement la nécessité de l'effort.

Enfin, si cette habitude était devenue pour nous comme une seconde nature, au point de nous permettre d'accomplir le bien sans aucun effort, de nous en faire même un besoin et comme une heureuse nécessité, elle constituerait l'idéal et la perfection de la vertu, qui s'appelle la *sainteté* consommée.

4. En combinant ces divers éléments, nous pouvons donc définir la vertu : *l'habitude d'obéir au devoir avec intelligence, amour et énergie*.

Et de fait, trois choses sont nécessaires pour faire le bien : le connaître, l'aimer, et surmonter les obstacles intérieurs et extérieurs qui s'opposent à sa réalisation ; c'est-à-dire qu'il y faut le concours de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté. L'erreur de Zénon et de Kant était de ne voir dans la vertu que l'effort de la volonté ; celle de Platon, de la réduire à la seule connaissance ; celle de Malebranche enfin, de la faire consister dans le seul amour (1).

• passe point, il peut encore avoir un autre excès, qui consiste à n'être accompagné d'aucune irrésolution, d'aucune crainte. •

(1) Malebranche définit la vertu *l'amour de l'ordre*.

— C'est là assurément un élément essentiel de la vertu ; encore faut-il spécifier que cet amour, au moins dans le degré où il existe, n'est pas l'effet d'un heureux naturel, mais le fruit de longs efforts, et, de plus, qu'il est accompagné de la volonté constante et énergique de nous conformer à l'ordre que nous aimons.

CHAPITRE IV

LES SANCTIONS

Nous avons défini la responsabilité : la nécessité pour l'agent moral de rendre compte de ses actes, afin d'en subir les conséquences ; or ces conséquences heureuses ou malheureuses constituent précisément la *sanction*.

ART. I. — **Nature et nécessité de la sanction.**

§ 1. **Nature.** — 1. On définit la sanction *un système de récompenses et de châtiments attachés à l'observation ou à la violation de la loi*.

La récompense est une satisfaction, une jouissance accordée à l'auteur d'un acte vertueux, en considération du mérite qu'il s'est acquis. Le châtiment est un mal sensible infligé à l'auteur d'un acte coupable, en vue de l'expiation. *Pæna est malum passionis quod infligitur ob malum actionis* (Grotius).

2. La récompense se distingue donc de la *faveur* et du simple *bienfait* qui sont purement gratuits, tandis que la récompense suppose un certain mérite.

Il faut également distinguer la récompense et le châtiment, des conséquences simplement heureuses ou malheureuses que peuvent avoir nos actes. Il n'y a proprement *sanction* qu'autant que le bonheur ou le malheur qui suit un acte, est relié à celui-ci, non par une simple loi physique, mais en vertu d'une loi de justice, dans un but d'expiation et de réparation.

Enfin, il importe de ne pas confondre la *récompense* (*præmium*) avec le *salaire* (*pretium*). Le salaire est la rémunération d'un service, d'après une convention préalable et réciproque ; il est dû à l'acte extérieur, indépendamment de sa valeur morale, tandis que la récompense proprement dite rémunère directement le mérite de l'acte, abstraction faite de son utilité ; de plus, elle est fixée, non par un contrat, mais par la seule volonté de celui qui la décerne. Le salaire et la récompense sont l'un et l'autre dus *en justice* ; toutefois, le premier relève de la justice *commutative*, la seconde, de la justice *distributive*.

§ 2. **Nécessité de la sanction.** — 1. Rappelons que le bien absolu d'un être, tel que la raison le conçoit et l'exige, consiste, non pas dans le bien de telle ou telle de ses facultés, quelque noble qu'elle soit, mais dans le bien de son être tout entier. Or,

outre la raison l'homme possédant encore la sensibilité, son idéal complet n'est ni le bien de la raison seule (vertu sans bonheur, comme le prétend Zénon), ni le seul bien de la sensibilité (bonheur sans vertu, comme le voulait Épicure), mais dans le bien de l'une et de l'autre, c'est-à-dire dans le bonheur mérité par la vertu, ou dans la vertu récompensée par le bonheur. Platon a beau dire que le juste expirant sur une croix est plus heureux que le scélérat habile et hypocrite parvenu au faite des honneurs; le bon sens d'Aristote répond que le juste serait encore plus heureux sur le trône que sur la croix. Et de fait, peut-on vraiment soutenir que l'honnête homme, alors même qu'il souffre cruellement dans son corps, qu'il voit le malheur ou la mort frapper ceux qu'il aime, qu'il assiste au spectacle de l'iniquité triomphante, trouve dans le témoignage de sa conscience une joie qui suffise à le rendre parfaitement heureux, en sorte qu'il ne puisse rien désirer au delà?

2. Voilà pourquoi si, en ce monde, nous sommes souvent tenus de sacrifier le bien sensible au bien de la raison, ce sacrifice ne peut être que provisoire, tôt ou tard l'harmonie devant se rétablir entre les diverses parties de notre être, et le bonheur se réconcilier avec la vertu. Or l'objet essentiel de la sanction est précisément de rétablir cette harmonie passagèrement troublée par le caractère d'épreuve de la vie présente, et de faire que la vertu soit heureuse.

D'autre part et pour la même raison, nous concevons que le vice ne saurait avoir le même sort définitif que la vertu; car, si le bonheur n'est, en somme, que le sentiment de la perfection réalisée, le malheur se confond nécessairement aussi avec le sentiment de notre irréremédiable déchéance. D'où la nécessité absolue de la sanction : *il faut* que la vertu soit récompensée et le vice puni (1).

ART. II. — Rôle de la sanction morale.

En général, la sanction peut être, par rapport à la loi qu'elle sanctionne, un *moyen* ou une *fin*. Elle est une fin, en tant qu'elle est le complément nécessaire de la loi, en rétablissant l'équilibre momentanément rompu entre la vertu et le bonheur, et en consommant ainsi le triomphe définitif de la justice. Elle est un moyen, en tant qu'elle a pour but d'assurer l'observation de la loi par l'espoir des

(1) Le positivisme explique de la manière suivante l'origine de ce principe moral : Nous souhaitons naturellement que le coupable souffre, parce qu'il existe en nous une tendance primitive à frapper celui qui nous frappe. Que si nous désirons le châtimement du coupable, même quand nous ne sommes pas en cause, c'est que, par la sympathie, nous nous mettons à la place de la victime et partageons ainsi son besoin de vengeance. Donc, vengeance et sympathie, c'est à ce double instinct que se réduit, pour le positivisme, tout le mécanisme de ce prétendu idéal de justice.

récompenses et la crainte des châtimens. — Sous ce rapport, la sanction morale diffère notablement des sanctions civiles.

§ 1. — Caractère de la sanction morale.

1. Les sanctions civiles ont surtout le caractère d'un *moyen*, attirant des récompenses et la crainte des châtimens n'ayant autre but, dans l'intention du législateur, que d'assurer l'observation matérielle de la loi, qui seule importe au maintien de l'ordre extérieur dont il a la garde. Au contraire, la loi morale veut être observée par respect pour elle-même et pour le devoir dont elle est l'expression ; faire ce qu'elle commande, exclusivement par crainte du châtiment ou par désir de la récompense, ce n'est pas observer, c'est la violer plutôt.

La sanction morale n'est donc pas premièrement un moyen de faire observer la loi, une garantie extérieure qui lui est surajoutée pour en assurer l'exécution : elle est la *conséquence naturelle* et *nécessaire* de son observation ou de sa violation. Ce n'est pas *pour* que la loi morale soit observée qu'il y a des récompenses et des châtimens, mais *parce qu'elle* a été observée ou violée. Nous avons dit, impossible de faire le mal sans se faire du mal à soi-même, et impossible de faire le bien sans se faire du bien à soi-même. Vertu et bonheur, vice et malheur sont les conséquences inséparables de toute action morale.

2. Si la sanction morale est avant tout une fin et non un moyen ; si son objet premier et essentiel est de satisfaire à la justice absolue ; il ne s'ensuit nullement qu'elle ne doive pas contribuer à l'observation de la loi, et que nous ne puissions nous en aider pour nous exciter au bien et nous détourner du mal.

C'est l'erreur de Kant de prétendre que l'espoir des récompenses et la crainte des châtimens ne vont qu'à enlever à la vertu tout son désintéressement et tout son mérite, que réclamer ou seulement espérer un prix pour ses bonnes actions, c'est ressembler au mercenaire qui n'agit qu'en vue du salaire (1). Renan soutient également qu'il n'est point de moralité sans désintéressement absolu ; que « associer la morale à la sanction, c'est-à-dire à l'idée

(1) Kant applique à l'éducation ces principes de désintéressement à outrance. « Si l'enfant fait bien, gardons-nous de le louer ou de le récompenser ; un pareil procédé tendrait qu'à engendrer en lui une *indoles mercenaria*. » Pour la même raison il ne faut pas punir ; tout cela est immoral. La moralité n'a rien à faire avec la crainte ou l'espérance.

Au reste, cette erreur orgueilleuse remonte à une haute antiquité. Nous l'avons constatée chez les stoïciens ; elle se retrouve encore chez les Bouddhistes de l'Inde ; enfin cette légende de leurs Livres sacrés. « Un jour on vit venir un croyant ; d'une main il portait une torche, et de l'autre un vase plein d'eau. — Où allez-vous, lui demanda-t-on, et que prétendez-vous faire ? — Avec ce feu, répondit l'illuminé, je vais brûler les palais du ciel, et avec cette eau éteindre les flammes de l'enfer, afin que désormais l'homme puisse honorer Dieu en vérité, et ne le plus servir par espoir ou par crainte. »

de punition ou de récompense, c'est nier la morale elle-même ». — C'est là méconnaître complètement la nature humaine et le rôle de la sensibilité dans la vie morale.

Sans doute, la moralité n'est pas une simple loi pénale ; elle est obligatoire par elle-même et indépendamment de toute sanction ; mais, pourvu que l'on réserve sa place au motif du devoir, rien n'empêche qu'on se réjouisse, et même qu'on s'aide de l'espérance du bonheur ; car il est dans l'ordre, après tout, que la vertu soit récompensée.

Sans doute, elle est parfaite, la vertu qui fait le bien sans songer à la récompense ; mais la vertu soutenue par l'espérance est encore une vertu ; elle ne devient intéressée que quand nous la pratiquons comme moyen d'arriver au bonheur, à l'exclusion de tout autre motif (1).

§ 2. — Fin de la sanction morale.

Après avoir parlé de la sanction morale en général, il faut dire un mot de son caractère pénal, et de l'influence qu'à ce titre, elle exerce sur la moralité.

1. L'objet premier et essentiel du châtement, nous l'avons dit, c'est la réparation de l'*ordre absolu*. Mais, outre cette fin qui lui est commune avec la récompense, le châtement en a une autre (du moins en ce monde), qui lui est propre, c'est la *réparation de l'ordre moral*, appelée *expiation*. En effet, quand le coupable accepte sa peine librement, dans l'intention de satisfaire la justice offensée et de réparer le mal commis, il rétablit l'ordre, non seulement *hors de lui et absolument*, mais encore *en lui et moralement* ; or c'est là ce qui peut lui arriver de plus heureux. « Après l'homme vertueux, dit Platon, le plus heureux est celui qui reconnaît ses fautes et change de vie... ; car, après l'injustice commise, l'injustice non expiée est le plus grand des maux » (*Gorgias*).

2. La sanction pénale a encore un autre but providentiel : après le désordre de la *justice* violée, après le désordre de la *volonté* révoltée, elle doit encore réparer, dans une certaine mesure, le désordre du *scandale* donné, par l'exemple du châtement infligé au coupable.

(1) Au point de vue du désintéressement, on peut donc distinguer dans un acte matériellement le même, plusieurs degrés de perfection morale, selon que l'agent a en vue :

a) Le devoir seul, abstraction faite de la récompense. — Nous disons *abstraction faite*, et non à l'exclusion de toute idée de récompense, ce qui constituerait, non la comble de la perfection, mais une chimère irréalisable à la nature humaine ;

b) Le devoir d'abord, la récompense ne venant qu'en seconde ligne ;

c) La récompense d'abord, puis seulement le devoir ;

d) Enfin la récompense seule, sans toutefois exclure le devoir.

Dans tous ces cas, l'acte possède une certaine valeur morale, celle-ci étant d'autant plus grande que le motif du devoir prédomine davantage sur le motif de la récompense ; il ne devient positivement mauvais que là où le motif du devoir serait formellement exclu.

Tel est le triple caractère que peut revêtir la sanction pénale : *réparatrice, médicinale, exemplaire*. Le premier seul est absolument essentiel et nécessaire : les deux autres sont contingents et conditionnels.

ART. III. — **Diverses sanctions morales. — Insuffisance des sanctions terrestres.**

On peut d'abord distinguer les sanctions *temporelles* ou imparfaites, et la sanction *future* ou parfaite.

Les sanctions temporelles sont au nombre de quatre : la sanction *légale* ou *civile*, la sanction *sociale*, la sanction *naturelle* et la sanction *de la conscience*.

— Pour apprécier la valeur de ces diverses sanctions, rappelons d'abord qu'un système de sanction n'est parfait et idéalement juste qu'à une triple condition ; il doit être :

a) *Universel*, c'est-à-dire ne laisser aucun acte méritoire sans récompense, aucun acte coupable sans châtiement ;

b) *Rigoureusement proportionnel*, c'est-à-dire se graduer exactement selon le mérite et le démérite de chaque acte ;

c) Enfin *indiscuté*, en ce sens que le sujet qu'il atteint, doit, au fond de sa conscience, rendre hommage à sa justice ; c'est en lui surtout que la sanction doit rétablir l'ordre en châtiant la faute et en récompensant le mérite.

Voyons dans quelle mesure chacune des sanctions indiquées ci-dessus remplit ces conditions.

§ 1. **Sanction légale.** — La sanction légale consiste dans les peines qu'infligent les sociétés humaines à ceux qui enfreignent leurs lois, comme les amendes, la privation des droits civils et politiques, la prison, la mort, et dans les récompenses qu'elles décernent à ceux qui se distinguent à leur service, par exemple : les titres honorifiques, les décorations, etc.

1. L'objet direct de la sanction légale n'est pas avant tout de réparer l'ordre absolu, mais d'urger l'observation des lois civiles ; néanmoins, comme on ne peut généralement enfreindre celles-ci sans violer directement ou indirectement quelque loi morale, on conçoit que la sanction civile concoure, dans une certaine mesure, à rétablir l'harmonie, un instant troublée par le vice triomphant ou la vertu malheureuse.

2. Mais il est facile de voir combien elle est, sous ce rapport, incomplète et insuffisante.

a) Elle n'est pas *universelle* ; elle n'atteint que les actes extérieurs ; de plus, étant appliquée par des juges faillibles, elle est exposée à bien des méprises. Que de crimes échappent à la vin-

dictée publique, et d'autre part, que de récompenses et de distinctions sont dues à l'intrigue plutôt qu'au vrai mérite !

b) La *proportionnalité* y est nécessairement défectueuse ; car les hommes ne peuvent que fort imparfaitement apprécier les intentions et par suite le degré du mérite et de la culpabilité.

c) Enfin, les lois humaines sont plutôt pénales que rémunératrices ; en fait, elles se bornent presque exclusivement à punir.

D'où la nécessité d'une sanction plus exacte et plus complète.

§ 2. **Sanction sociale.** — La sanction sociale est celle de l'*opinion*. Elle consiste dans l'estime et la sympathie qui s'attachent naturellement à la vertu, et dans le mépris public qui flétrit le vice.

1. Cette sanction comble en effet plusieurs lacunes de la précédente : elle atteint bien des actes devant lesquels la légalité se trouve impuissante ; elle a plus d'indépendance ; elle offre moins de prise à la corruption, à la vénalité ; de plus, elle récompense autant qu'elle punit.

2. Mais d'un autre côté, l'opinion est peu clairvoyante ; elle est frivole, sujette aux préjugés ; elle ne voit que le dehors des choses, les ressorts secrets lui échappent ; elle se laisse prendre aux apparences, à ce qui brille, à ce qui flatte : l'humilité de la vertu qui se cache, l'hypocrisie du vice qui se déguise, tout concourt à l'égarer, aussi ses jugements sont-ils discutables et discutés ! Voilà pourquoi l'opinion est un guide si peu sûr, qu'il faut plus souvent encore la braver que la consulter.

§ 3. **Sanction naturelle.** — On entend par là les conséquences heureuses ou fâcheuses qui résultent pour nous de nos actions bonnes ou mauvaises, en vertu des lois physiques, physiologiques, économiques, etc.

1. En effet, quiconque admet le gouvernement d'une Providence infiniment juste et sage, qui fait servir l'ordre physique aux fins de l'ordre moral, est tenu de reconnaître aux conséquences naturelles du vice et de la vertu le caractère d'une sanction véritable.

Du reste, l'expérience suffit à prouver l'existence de cette *justice immanente des choses* en vertu de laquelle, en règle générale, le travail, la tempérance, l'énergie morale affermissent la santé du corps, développent l'intelligence, procurent la richesse et le succès dans les entreprises, tandis que le vice, sous toutes ses formes, produit les effets contraires. Sous ce rapport, la sanction naturelle récompense bien des mérites cachés, et fait expier bien des fautes secrètes.

2. Néanmoins elle est encore loin d'être adéquate, et les exceptions sont nombreuses.

a) Et d'abord, les conséquences naturelles ne punissent et ne récompensent que l'acte matériel, sans avoir égard à l'intention qui l'inspire, or on sait que la gravité de la faute, comme la grandeur du mérite, dépend avant tout de l'intention.

b) De plus, par l'effet de l'hérédité et de la solidarité, ces conséquences atteignent souvent l'innocent autant et plus que le coupable. Il n'est pas rare qu'une constitution robuste résiste aux plus grands désordres, tandis que les enfants naîtront victimes des excès paternels.

c) Enfin, la vertu n'est pas à l'abri des revers de la fortune, et d'heureuses coïncidences font parfois prospérer les entreprises les plus iniques.

Bref, cette sanction n'est ni universelle, ni proportionnelle; et la justice réclame d'autres compensations.

§ 4. **Sanction de la conscience.** — La sanction de la conscience comprend l'ensemble des sentiments moraux que nous éprouvons à la suite de nos bonnes et de nos mauvaises actions.

De fait, la conscience morale n'est pas seulement juge du bien et du mal; par la satisfaction du devoir accompli ou le remords qu'elle nous fait éprouver, elle donne un commencement d'exécution aux sentences qu'elle prononce. *O conscience, que tu me fais souffrir!* s'écrie le Richard III de Shakespeare.

1. Cette sanction est la plus complète des sanctions terrestres, en ce sens, qu'elle atteint jusqu'aux actions les plus secrètes, jusqu'aux désirs et aux pensées elle-mêmes, troublant ainsi le méchant dans son apparente prospérité, en même temps qu'elle console le juste dans ses épreuves.

2. Mais, si on peut dire qu'elle est *universelle*, elle est loin d'être toujours *proportionnelle*.

a) En effet, la sensibilité étant sous la dépendance directe du système nerveux, il est évident que, toutes choses égales d'ailleurs, les sentiments moraux seront beaucoup plus intenses chez celui qui est doué d'un organisme délicat que chez celui qui jouit d'une robuste constitution.

b) Il y a plus : par une sorte de gradation à rebours, il arrive que la conscience inflige les plus cuisants remords aux âmes d'élite, que leur progrès dans la vertu a rendues plus exigeantes et plus sévères pour elles-mêmes; tandis que, sa délicatesse s'émoussant par l'habitude du mal, le remords, au lieu d'augmenter d'intensité avec la récidive, diminue au point que le coupable en vient, selon le mot de l'Écriture, à *boire l'iniquité comme l'eau*.

c) Enfin, il est des actes, et ce sont souvent les plus héroïques ou les plus coupables, qui échappent absolument à la sanction de la conscience, comme à toute sanction temporelle; tels sont le

dévouement poussé jusqu'à l'immolation de soi, jusqu'au martyre, ou la lâcheté poussée jusqu'au suicide. On peut même dire que, dans toute vie humaine, le dernier acte demeure ici-bas dépourvu de cette sorte de sanction.

§ 5. — Nécessité de la sanction religieuse.

Que conclure de cette insuffisance évidente des sanctions terrestres ?

Une seule chose, à savoir la nécessité d'admettre, par delà cette vie, une sanction supérieure et adéquate, qui satisfasse pleinement les exigences de notre raison, en rétablissant dans sa perfection l'équilibre un instant troublé entre la vertu et le bonheur (1).

En effet, s'il est un Dieu infiniment juste, bon et puissant ; si les lois de notre raison ont une valeur objective ; si la justice et la moralité ne sont pas de vains préjugés, *il faut* que la vertu soit récompensée et le vice puni. Or ils ne le sont pas suffisamment en ce monde ; reste donc qu'ils le soient dans une autre vie, d'une manière exacte, complète, définitive, par ce qu'on appelle la *sanction religieuse*.

ART. IV. — La sanction morale complète et définitive. — Doctrine scolastique de la Béatitude et de la fin dernière.

§ 1. *Sa nature.* — La sanction morale complète et définitive peut se définir : l'ensemble des peines et des récompenses qui nous **attendent** dans la vie future, et qui rétabliront pleinement et définitivement l'accord de la vertu et du bonheur.

(1) On peut se demander ici pourquoi Dieu n'a pas voulu que la sanction fût complète dès cette vie, et pourquoi il a permis ce divorce passager mais troublant entre la vertu et le bonheur. Il est facile de montrer la sagesse d'une pareille économie.

Si Dieu donnait aux bons toute leur récompense et aux méchants tout leur châtiment au fur et à mesure de leurs mérites et de leurs démérites, notre intérêt se confondrait trop évidemment avec notre devoir pour laisser place au désintéressement ; nous serions presque invinciblement portés à faire le bien, non pour lui-même, mais en vue de l'avantage qu'il procure ; et la perspective du châtiment immédiat suspendu au-dessus de nos têtes nous ôterait jusqu'à l'idée de mal faire. Bref, la vertu serait un marché ou une contrainte ; le libre arbitre ne serait plus entier, et la vie présente perdrait son caractère d'épreuve.

D'autre part, s'il n'y avait pas, dès cette vie, un commencement de sanction ; si la vertu était fatalement vouée au malheur et le vice invariablement prospère, le devoir serait simplement héroïque, c'est-à-dire hors de la portée du grand nombre, et le mal aurait pour nous des attraits à peu près irrésistibles. En un mot, le scandale serait trop grand pour notre esprit et bien trop ardu pour notre faiblesse ; nous douterions de Dieu, de sa justice et de la moralité elle-même.

Que fera la Providence, et comment évitera-t-elle ce double écueil ? Elle nous donne dès cette vie un avant-goût de la sanction qui nous attend, afin de stimuler notre courage et de soutenir notre faiblesse ; mais en même temps, elle en réserve la meilleure part pour la vie future, afin de permettre le mérite et de laisser le champ libre au désintéressement et à la générosité.

Et voilà comment la divine sagesse sait atteindre ses fins énergiquement et suavement. *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Livre de la Sagesse, chap. v 1).

1. Toute âme qui ne s'en est pas rendue volontairement incapable compte sur cette sanction définitive. Cette attente naturelle constitue déjà par elle-même une forte présomption en faveur de la réalité des récompenses et des châtiments de l'au-delà. Les preuves qui établissent en théodicée l'existence d'un Dieu infiniment juste, bon et puissant, et en psychologie rationnelle, l'immortalité de l'âme, lui confèrent toute la valeur d'une certitude absolue.

2. Cette sanction peut se concevoir de deux manières. Tout d'abord, comme un ensemble de récompenses et de peines *méritées* en ce monde et *obtenues* dans la vie future, sans autre lien entre le mérite et la rémunération que la volonté infiniment juste et bonne du Rémunérateur. C'est la conception populaire, vraie dans sa simplicité, mais quelque peu grossière et incomplète.

Il faut donc la compléter par une considération plus profonde : La sanction définitive n'est pas seulement un *salaire* équitable appliqué du dehors aux mérites de notre vie par un Maître juste ; mais le philosophe doit la concevoir comme une *conséquence* naturelle et nécessaire du degré de moralité réalisé par l'homme en ce monde(1). La raison nous montre, en effet, que la *béatitude* de l'homme ne peut consister essentiellement que dans la possession d'un bien qui contente pleinement toutes ses aspirations. Elle doit être non seulement l'exclusion de tout mal physique ou moral, mais encore, outre la satisfaction légitime de nos puissances inférieures, la possession définitive du seul objet capable de combler nos facultés les plus nobles. Il faut donc que notre intelligence, avide de savoir, jouisse de la souveraine Vérité et que notre volonté contente son insatiable désir du bien, par son union affectueuse à la souveraine Bonté(2).

3. Mais comment serait-il capable de posséder le souverain Bien, l'homme qui a borné volontairement toutes ses aspirations aux jouissances de la volupté ou de l'orgueil ? Sa damnation naturelle résulte automatiquement de son état d'âme : d'une part, ces biens finis, auxquels il s'est exclusivement attaché, lui échappent avec la vie terrestre ; de l'autre, la possession de Dieu par la

(1) Il s'agit ici de ce qu'aurait été la béatitude si Dieu eût laissé l'homme aux seules ressources de sa nature. Il reste vrai d'ailleurs, dans l'ordre surnaturel, que la *gloire* répondra au degré de la *grâce*, et que le degré de la possession béatifique de Dieu résultera du degré de la sainteté acquise dans le temps de l'épreuve.

(2) Dans l'ordre *historique* de la nature déchue et réparée par la Rédemption, cette union sera celle de l'amour d'*amitié* : affection réciproque, *paternelle* et *filiale* au sens le plus vrai du mot, puisque l'adoption divine nous a communiqué une participation réelle de la vie même de Dieu. — La philosophie, laissée aux seules forces de la raison, ne peut s'élever jusque-là : la connaissance et l'amour beatifiques qu'elle nous propose nous maintiennent dans notre état naturel de *serviteurs*, sans nous élever à la dignité d'*amis* et d'*enfants*.

connaissance et par l'amour n'est pas pour lui : il s'en est rendu incapable (1).

4. Il en est tout autrement de l'homme qui, dès ce monde, a opté dans la pratique de la vie, pour l'esprit contre la chair, pour la soumission à Dieu contre l'orgueil et qui a maintenu ses puissances naturelles dans l'ordre en tendant à sa fin, selon toutes les exigences du bien moral. Pour lui non plus, — dans l'hypothèse de l'ordre purement naturel, — Dieu n'a pas à intervenir pour le récompenser par des moyens plus ou moins artificiels ; il lui suffit de sanctionner les dernières décisions de sa créature et de la traiter selon ses aptitudes volontairement acquises. Aux capacités de connaissance et d'amour, telles qu'elles se sont développées et façonnées elle-mêmes, s'offre le souverain Bien dont la possession, toute proportionnée qu'elle est et réduite aux dimensions et à la nature des facultés humaines, est cependant absolue et contente pleinement, en les comblant, toutes leurs puissances de connaître et d'aimer.

C'est en cela que consiste essentiellement la *béatitude*.

§ 2. **Conclusion.** — Par cette notion de la béatitude naturelle s'opère la synthèse des concepts de *bien moral*, de *vertu*, de *mérite* et de *responsabilité* avec ceux de *sanction* et de *fin dernière*.

1. Tous ces concepts reposent, en effet, sur cette loi profonde que l'activité dépensée par un être moral, selon qu'elle est conforme ou opposée à la nature de cet être considérée dans son rapport harmonieux avec l'ensemble de ses fins, c'est-à-dire, selon qu'elle est bonne ou mauvaise moralement, transforme à son tour cet être à son image et le laisse différent de ce qu'il était auparavant. Le *bien* comme le *mal*, une fois faits, ne créent pas seulement dans leur auteur une imputabilité ou responsabilité tout extérieures, un droit à une récompense ou à un châtiment appliqués par le dehors, un mérite tout extrinsèque, mais, par une application à la vie morale de la loi générale de l'*habitude*, ils marquent en lui leur trace ineffaçable. Cette transformation réelle de l'être moral,

(1) • Se perdre, comprend-on la force de ce mot ? se perdre, sans s'échapper à soi-même. Car, en tuant pour jamais en elle l'ambition des biens impérissables, la volonté qui s'est bornée aux fins passagères n'en demeure pas moins indestructible ; et cette immortelle volonté qui a mis son tout dans des biens éphémères est comme morte dès qu'elle en éprouve enfin la brutale nullité. Son désir périt ; elle aura donc voulu pour toujours ce qui ne peut jamais être : ce qu'elle veut lui échappera éternellement, ce qu'elle ne veut pas lui sera éternellement présent... Qui a voulu le néant l'aura et le saura ; mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela. Et pourquoi pas l'anéantissement total de ceux qui sont séparés de la vie ? Mais non ; ils ont vu la lumière de la raison ; ils gardent leur volonté indéfectible, ils ne sont hommes qu'en étant inexterminables, ils ont circulé dans la vie et agi dans l'être. C'est à jamais. Rien, en leur état qui résulte d'une contrainte extérieure : ils persévèrent dans la volonté propre qui est à la fois crime et châtiment. Ils ne sont pas changés. Ils sont morts ; et ce qu'ils ont d'être est éternel. Comme un vivant lié des deux bras à un cadavre, qu'ils restent leur idole morte. • (Maurice Blondel.)

suisant les divers points de vue auxquels on l'envisage, prend les noms de *vertu*, de *responsabilité* et de *mérite*.

2. Elle est encore identique à la *sanction morale* définitive et à la *fin dernière*.

a) A la *sanction morale*, car non seulement, comme nous l'avons dit, cette transformation morale rend l'être qu'elle affecte digne de récompense ou de peine, mais elle crée en lui une disposition réelle qui en est l'avant-goût dès cette vie et qui, dans la vie future, s'épanouira d'elle-même en *béatitude* ou en *damnation*.

b) A la *fin dernière*, car, si la fin de tout être créé, considérée en elle-même et objectivement, ne peut être que Dieu; considérée dans son rapport avec l'être qui atteint cette fin, elle est en même temps *hommage* suprême d'adoration et d'affection reconnaissante à Dieu (*finis primarius*), et *béatitude* de l'être qui, par ses facultés morales d'intelligence et de volonté, possède pour toujours le souverain Bien (*finis secundarius*).

LIVRE SECOND

MORALE PARTICULIÈRE OU APPLIQUÉE

Jusqu'ici nous avons déterminé les conditions, la nature et les conséquences logiques du devoir en général. La morale particulière se propose d'appliquer aux diverses situations de la vie et aux rapports multiples que nous entretenons avec les êtres qui nous entourent les principes établis dans la morale générale, afin d'en déduire nos devoirs particuliers ; aussi peut-elle se définir la *science des devoirs*.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

DIVISION, INÉGALITÉ ET CONFLIT DES DEVOIRS

ART. I. — **Division des devoirs.**

On peut diviser les devoirs d'après leur *forme* et d'après leur *matière*, c'est-à-dire d'après la manière dont ils forment l'obligation, et d'après la chose même qu'ils ordonnent.

§ 1. **D'après leur forme.** — 1. Au point de vue de leur forme, on distingue les devoirs *positifs* et les devoirs *négatifs*.

a) Les devoirs *positifs* prescrivent le *bien qu'il faut faire* ; ils se forment par un *commandement* : obéis à tes parents ; honore Dieu ; aide ton prochain. Les devoirs *négatifs* se rapportent au *mal qu'il faut éviter* ; ils se forment par une *défense* : ne tue pas ; ne dérobe pas (1).

b) Les devoirs *négatifs* énoncent plutôt les conditions élémentaires de la moralité ; car, avant de faire le bien, il faut songer à

(1) Il ne faut pas exagérer la valeur de cette distinction, car bon nombre de devoirs s'expriment indifféremment sous forme positive ou sous forme négative. Ainsi la justice, qui défend de faire tort à autrui (*neminem læde*), ordonne par là même de rendre à chacun son dû (*suum cuique*). En défendant de jamais mentir, la sincérité ordonne de dire la vérité, et la charité, qui recommande la bienfaisance, interdit l'égoïsme.

éviter le mal. Ils se bornent à sauvegarder les droits ; aussi sont-ils, en général, plus faciles à observer ; Kant les désigne sous le nom de *devoirs de justice*. Au contraire, les devoirs *positifs* exprimant la perfection de la moralité, leur observation est d'ordinaire moins aisée et plus méritoire ; aussi Kant les appelle-t-il *devoirs de vertu*.

c) L'obligation qu'imposent les devoirs négatifs est de tous les instants ; on est toujours tenu de ne pas voler, de ne pas mentir, etc. ; tandis que les devoirs positifs n'obligent qu'en certains cas et à certains moments.

2. On distingue aussi les devoirs *stricts* et les devoirs *larges*. Les premiers ne laissent aucune latitude dans l'exécution ; par exemple, payer une dette, ne pas mentir ; tandis que l'application des seconds est plus ou moins laissée à l'appréciation de celui qui y est soumis : cultiver son intelligence, faire l'aumône, etc. Kant donne à ces mots un sens différent. D'après lui, si une action ne saurait être tolérée sans compromettre l'existence même de la société, c'est pour l'homme un devoir *strict* de l'éviter. Tel est, par exemple, le devoir de respecter la vérité, la vie et la propriété du prochain, parce que le mensonge, l'homicide et le vol sont incompatibles avec l'existence de toute société. Au contraire, c'est un devoir *large* d'éviter les actes qui, sans détruire la société, ne vont qu'à la rendre antipathique et peu désirable à ceux qui en font partie. Ainsi, la charité et le dévouement sont des devoirs larges, parce que personne n'aimerait à vivre dans une société d'avares et d'égoïstes.

§ 2. **D'après leur matière.** — D'après leur matière ou leur contenu, les anciens rangeaient les devoirs en quatre groupes, selon les vertus auxquelles ils se rapportent : Devoirs de *prudence*, de *justice*, de *force* et de *tempérance*. Toutefois cette classification présente plusieurs défauts :

a) Elle est peu proportionnée, la justice renfermant à elle seule plus de devoirs que les trois autres groupes pris ensemble ;

b) Elle n'est pas irréductible ; car la prudence, la force et la tempérance ne sont des vertus qu'autant qu'elles sont réglées par la justice ;

c) Enfin, elle n'est pas adéquate ; car elle ne fait pas mention des devoirs de charité.

Aussi est-il préférable de diviser les devoirs d'après les personnes auxquelles ils se rapportent, en devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

ART. II. — Inégalité des devoirs.

Et d'abord, est-il vrai, comme l'affirment les stoïciens, que les devoirs sont tous égaux en importance; qu'au point de vue moral, il n'est qu'une seule distinction possible entre les actes, à savoir s'ils sont conformes ou non conformes à l'ordre et à la raison; que tout ce qui est bien est également bien, et tout ce qui est mal, également mal?

1. La raison proteste contre une semblable doctrine. Sans doute, au point de vue le plus général, on peut ranger les actes moraux en deux catégories : ceux qui sont bons et ceux qui ne le sont pas; mais il est certain aussi qu'ils peuvent être plus ou moins bons, plus ou moins mauvais; car si toutes les fautes troublent l'ordre, il s'en faut qu'elles le troublent toutes au même degré, et si tous les devoirs sont également obligatoires, il s'en faut qu'ils aient tous la même importance.

2. Cette inégalité des devoirs peut venir de deux sources :

a) De l'*excellence du bien* qu'ils ont pour but de sauvegarder, et par suite, de la gravité du désordre qu'entraîne leur violation. A ce point de vue, les devoirs envers l'âme sont plus importants que ceux qui regardent le corps, et ceux-ci, plus importants que ceux qui se rapportent aux biens extérieurs.

b) De l'*étendue des groupes* envers lesquels ils nous obligent, c'est-à-dire du nombre de personnes qui doivent profiter de leur observation. A ce point de vue, les devoirs envers l'humanité sont les plus importants de tous; puis viennent les devoirs envers la patrie, envers la famille et envers soi-même.

ART. III. — Conflit des devoirs.

Les devoirs ne sont pas seulement *distincts* et *inégaux*; ils peuvent encore être *opposés* entre eux et donner lieu à certains *conflits*, du moins apparents (1).

Ainsi, l'obligation de conserver notre vie et notre santé peut se trouver en opposition avec l'obligation de soutenir notre famille ou de défendre notre patrie; le devoir de dire la vérité peut faire échec à la charité qui nous ordonne de rendre service à un ami, etc. La solution de ces *cas de conscience* fait l'objet de la *casuistique*.

(1) Ce mot de *conflit* est impropre. En réalité, le conflit n'est pas plus possible entre les devoirs qu'il ne l'est entre les vérités, et jamais nous ne nous trouvons en présence de deux actions à la fois obligatoires et exclusives l'une de l'autre. Cette apparente opposition ne tient donc pas à la nature des choses, mais à notre propre ignorance qui ne saisit pas leurs vrais rapports.

En général, on peut dire qu'en cas de conflit entre deux devoirs, le plus important doit être préféré à celui qui l'est moins. On a donné les trois règles suivantes :

1. Entre deux devoirs égaux en *étendue*, mais de *valeur* intrinsèque inégale, celui-là doit l'emporter dont l'objet est plus excellent; ainsi, nous devons préférer la vie à la fortune, et la vertu à la vie.

2. A égalité de *biens*, nous devons préférer le devoir dont profitera le groupe le plus considérable. Ainsi, toutes choses égales d'ailleurs, le bien de l'humanité doit passer avant le bien de notre patrie, le bien de notre patrie avant celui de notre famille, et celui-ci avant notre bien personnel (1).

3. Si le conflit a lieu à la fois sous le rapport de l'*excellence* et de l'*étendue*, le point de vue de l'excellence du bien prime celui de l'étendue du groupe. Ainsi, il n'est jamais permis de sacrifier le bien moral d'un seul individu au bien matériel de tout un peuple, car la vertu et la perfection morale sont des absolus auxquels tout le reste demeure subordonné.

ART. IV. — Division de la morale particulière.

La morale particulière est la science *des devoirs*. Or, nous l'avons dit, nos devoirs se distinguent principalement d'après les personnes envers lesquelles ils nous obligent, en devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes et devoirs envers nos semblables. De là trois grandes divisions de la morale particulière :

I. — MORALE RELIGIEUSE (2).

II. — MORALE PERSONNELLE, ou mieux INDIVIDUELLE, car toute morale est essentiellement personnelle.

III. — MORALE SOCIALE.

(1) Il est à remarquer que cette règle, formulée par P. Janet, indique plutôt la gradation des *biens* que la hiérarchie des *devoirs*.

Nous avons vu, en effet, que le devoir n'est pas coextensif au bien, et que certaines actions peuvent être très belles, très méritoires, héroïques même, sans être pour cela strictement obligatoires. Ainsi tout le monde admire celui qui, à péril égal, expose sa vie pour sauver celle de son semblable, ou qui sacrifie sa fortune et celle de ses enfants au plus grand avantage de ses concitoyens; mais, à part certains cas particuliers, personne ne saurait leur en faire un devoir proprement dit. Ce qui est certain et au-dessus de toute exception, c'est que, en aucun cas et pour aucune considération d'intérêt privé ou collectif, il n'est permis de se dégrader moralement.

Aussi est-il préférable de proposer ces règles sous forme négative et de dire avec Fénelon : « Il n'est pas permis de se conserver en ruinant sa famille, ni d'agrandir sa famille en perdant sa patrie, ni de chercher la gloire de sa patrie en violant les droits de l'humanité. »

(2) La question de nos devoirs religieux, supposant démontrées l'existence de Dieu et la nature de nos rapports avec lui, sera traitée en métaphysique. La morale particulière ne comprendra donc provisoirement que deux grandes parties, à savoir la Morale individuelle et la Morale sociale.

PREMIÈRE PARTIE

MORALE INDIVIDUELLE

La morale individuelle est cette partie de la morale qui traite de nos devoirs envers nous-mêmes. — Tout d'abord, une question se pose : Pouvons-nous avoir des devoirs envers nous-mêmes ? On l'a contesté.

CHAPITRE PREMIER

LÉGITIMITÉ DE LA MORALE INDIVIDUELLE

ART. I. — L'homme a des devoirs envers lui-même.

§ 1. — Existence des devoirs envers soi-même.

On dit : l'homme, n'étant pas son propre supérieur, ne saurait s'obliger ni rien se devoir ; ou, ce qui revient au même : l'homme est toujours libre de renoncer à ses droits et de se délier des obligations qu'il peut avoir contractées envers lui-même ; car c'est une maxime de droit qu'on ne fait pas de tort à celui qui le veut ou qui y consent : *Scienti et volenti non fit injuria*. De là l'excuse si souvent répétée : Après tout, je ne fais de mal qu'à moi-même. Nous n'avons donc pas, nous ne pouvons avoir de devoirs envers nous-mêmes. *Nemo sibi debet*, a dit Sénèque : personne ne se doit rien.

1. C'est là un pur sophisme. En affirmant que l'homme a des devoirs envers lui-même, nous prétendons qu'il est, non pas le principe, mais l'objet de certaines obligations. Car, si tous nos devoirs ont nécessairement pour principe premier Dieu, souverain législateur et juge suprême de tous nos actes, il est certain aussi que leur objet diffère selon qu'ils se rapportent à Dieu, au prochain, à nous-mêmes (1).

(1) En un sens cependant on peut dire que tous nos devoirs sont des devoirs envers Dieu ; car Dieu en étant le principe, c'est lui que nous offensoons en les violant, c'est devant lui que nous sommes responsables de leur observation. En un autre sens, tous aussi ils sont des devoirs envers nous-mêmes, puisque c'est notre fin et notre perfection que nous atteignons en les observant, et nous-mêmes que nous dégradons en les violant. Il importe néanmoins de maintenir la distinction traditionnelle des devoirs en trois classes ; car, en les rapportant tous à Dieu ou à soi, on serait exposé à traiter le prochain, non comme une fin, mais comme un simple

2. En effet, toute personne humaine a une valeur intrinsèque, une dignité propre qui la rend inviolable aussi bien à elle-même qu'à toute volonté étrangère. *Respecte-toi toi-même*, disaient les anciens; d'où la formule de Kant : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et jamais comme un moyen*. Or ce respect de soi-même, c'est-à-dire cette subordination des fonctions inférieures à celles qui caractérisent la personne, envisagée comme fin en soi, est le résumé de la morale individuelle.

3. Et, de fait, quelle raison aurions-nous de mépriser en nous-mêmes ce que nous devons respecter en autrui? Et pourquoi serions-nous obligés d'aimer le prochain plus que nous-mêmes? N'est-ce pas au contraire l'amour ou le respect que nous nous devons à nous-mêmes qui est la condition et la mesure de celui que nous devons à nos semblables? Le proverbe a raison : *Charité bien ordonnée commence par soi-même*.

§ 2. — Et maintenant que répondre aux objections?

1. On dit : il est toujours permis de renoncer à un droit. Que mon voisin m'ordonne ou me permette de causer quelque dommage à sa propriété, par exemple, de couper ses arbres ou de cueillir ses fruits, je ne manque pas à la justice en prenant cette liberté. Ainsi en est-il de nos prétendus devoirs individuels : si, en les violant, je me fais quelque tort, c'est que je le veux bien : je ne manque donc pas à ce que je me dois à moi-même.

— Il est faux en principe qu'on puisse toujours renoncer à un droit. Il est des droits absolument incessibles, parce qu'ils sont la condition *sine qua non* de l'accomplissement de certains devoirs, et que, y renoncer, équivaldrait à violer ces devoirs en se mettant délibérément dans l'impossibilité de les observer. Ainsi je ne saurais renoncer à la vie ou à l'intégrité morale, en permettant à autrui d'attenter à mes jours ou à ma vertu.

Nous ne pouvons donc pas tout sur nous-mêmes; nous avons vis-à-vis de nous des devoirs dont aucune volonté ni aucun désir contraires ne sauraient nous dispenser. Dussions-nous vivre isolés et loin de toute société, comme Robinson dans son île, nous n'en serions pas moins tenus de vivre en hommes raisonnables et d'en observer toutes les obligations.

2. Quant à l'excuse qu'on ne fait de mal qu'à soi-même :

a) Elle a sans doute sa valeur devant la loi civile, dont tout

moyen d'honorer Dieu ou de se perfectionner soi-même, et par suite, à ne plus lui reconnaître de droits véritables.

Nous verrons plus loin, qu'en tenant compte de la solidarité qui nous unit les uns aux autres, on peut dire aussi que tous nos devoirs envers nous-mêmes se compliquent de devoirs envers autrui.

l'office se borne à protéger les droits ; elle n'en a aucune devant la loi morale, qui, outre l'obligation de ne pas nuire, nous impose avant tout le devoir de faire le bien et de tendre à la perfection de notre nature.

b) Du reste, est-il vrai qu'en nous dégradant nous-mêmes, nous ne fassions aucun tort à nos semblables ? Sans parler ici de la loi mystérieuse de l'hérédité, et du danger qu'il y a de transmettre à d'autres, avec un sang vicié, le germe des passions, le mauvais exemple, le scandale que nous donnons autour de nous, le déshonneur qui rejaillit sur notre famille et sur le corps auquel nous appartenons, ne sont-ils pas des torts réels et positifs ?

c) Puis, on fait tort à quelqu'un non seulement en le privant de ce qu'il possède légitimement, mais encore en se mettant hors d'état de lui rendre ce qu'on lui doit. Or, comment remplir les obligations de justice et de charité qui nous lient envers nos semblables, à moins de nous appliquer à combattre en nous-mêmes l'égoïsme, la cupidité, la colère et toutes nos passions ? Et ne privons-nous pas l'État, la société, notre famille du concours que nous leur devons, quand, par notre négligence et notre mollesse, nous nous rendons impropres à toute espèce d'emploi ?

Nous avons beau faire, nous sommes étroitement solidaires les uns des autres. *Nemo sibi malus*, disait Sénèque ; impossible de ne faire tort qu'à soi-même, et si le bien de la ruche est le bien de l'abeille, on peut dire aussi que le mal de l'abeille est le mal de la ruche entière.

La vérité est que tous nos devoirs sont intimement unis, et que nous ne pouvons manquer à ce que nous nous devons, sans manquer en même temps à ce que nous devons à Dieu et à nos semblables.

ART. II. — Principaux devoirs envers soi-même.

1. La morale individuelle consiste essentiellement à respecter en nous la personne humaine, c'est-à-dire à la traiter toujours comme une fin, jamais comme un moyen. Or ce respect de nous-même implique un double devoir :

a) Ne rien faire qui puisse compromettre la dignité et l'intégrité de notre nature ;

b) Travailler dans la mesure de nos forces à son développement, à son perfectionnement ; car ce n'est pas assez pour nous d'être et de rester des hommes, nous devons encore tendre à devenir *de plus en plus hommes*, selon le mot déjà cité de Pline le Jeune : *Homines, quam maxime homines*.

Donc, devoirs négatifs d'intégrité et de conservation, et devoirs positifs de perfectionnement : telle est au point de vue de la forme la division de nos devoirs envers nous-mêmes.

2. Au point de vue de la matière, la personne humaine étant composée de corps et d'âme, nos devoirs se divisent naturellement en devoirs envers notre corps et en devoirs envers notre âme.

CHAPITRE II

LES DEVOIRS RELATIFS AU CORPS (1)

Les devoirs envers le corps sont *négatifs* ou *positifs*, selon qu'ils interdisent tout ce qui porte atteinte à sa conservation et à son intégrité, ou qu'ils ordonnent de développer sa vigueur et sa souplesse, afin d'en faire un auxiliaire plus utile dans la vie morale.

I. DEVOIRS POSITIFS. — Ils nous prescrivent l'observation des règles de l'*hygiène*, de la *propreté*, une alimentation convenable, un exercice suffisant, bref, tout ce qui peut faire de notre corps un instrument robuste et docile pour servir aux fins de l'âme, conformément à l'ancien adage : *Mens sana in corpore sano*.

Remarque. — Quand il s'agit du corps et de ses besoins, il faut éviter deux excès qui le rendent également impropre aux fins de la vie morale : les soins exagérés qui ne vont qu'à l'amollir, et les privations indiscretes ou le surmenage qui l'épuisent. Si en effet les fatigues excessives ou une alimentation insuffisante l'affaiblissent outre mesure, l'inaction et l'excès du bien-être le rendent, d'ordinaire, rétif et ingouvernable. « Les cerfs, dit saint François de Sales, courent mal en deux temps : quand ils sont trop chargés de venaison et quand ils sont trop maigres. Nous sommes grandement exposés aux tentations quand notre corps est trop nourri ou quand il est trop abattu... Et comme nous ne le pouvons porter quand il est trop gras, aussi ne nous peut-il porter quand il est trop maigre. »

(1) A proprement parler, le corps, considéré séparément, ne saurait être l'objet d'un devoir : car il n'a par lui-même aucune valeur propre. Sa force, sa santé, sa vie même ne sont pas des biens au point de vue moral ; elles ne le deviennent qu'autant qu'on voit pour la personne humaine des moyens de tendre à sa fin et de réaliser l'idéal de sa nature. En réalité, c'est donc toujours la personne qu'il faut avoir en vue, qu'il faut aimer, respecter et soigner dans le corps ; car c'est elle qui en fait toute la valeur et toute la dignité ; c'est par ce que le corps est partie essentielle de la personne humaine que nous sommes tenus de le respecter en nous-mêmes et dans les autres (Voir p. 34, § 2. *L'ordre moral*).

II. DEVOIRS NÉGATIFS. — Ils se ramènent à deux :

1. Ne pas *détruire* en nous la vie par le *suicide* ;
2. Ne pas la *compromettre* inutilement par des *excès* ou des *imprudences*.

ART. I. — Le suicide.

Le suicide est l'*acte par lequel, de son autorité privée, un homme attente délibérément à ses jours*.

§ 1. — Opinions diverses relativement au suicide.

1. Pythagore le condamne absolument : *Vetat Pythagoras injussu imperatoris de præsidio et statione vitæ decedere* (Cicéron, *De Senectute*, XX).

De même Socrate, au moment de mourir : « Nous autres hommes, nous sommes ici-bas comme dans un poste, et personne ne doit se délivrer lui-même et s'enfuir... Les dieux prennent soin de nous, et nous sommes au nombre de leurs possessions... Il est donc juste de soutenir qu'on ne peut se tuer, et qu'il faut attendre que Dieu nous envoie un ordre formel de sortir de la vie, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui » (*Phédon*).

Platon ordonne que, « si quelqu'un, par une faiblesse et une lâcheté extrêmes, se condamne lui-même à la mort, on fasse les expiations réglées par les interprètes divins, et que son corps soit déposé dans un lieu à part, stérile et ignoré, sans honneur, sans colonne, sans inscription » (*De Legibus*, VIII).

Cependant Platon exempte de cette peine « ceux qui ont été contraints de se donner la mort par quelque malheur irréparable, ou par un opprobre qu'on ne peut supporter ».

2. Les stoïciens autorisent formellement le suicide. C'est, disent-ils, le privilège du sage, quand il le veut, de sortir tranquillement de la vie, « comme on sort d'une chambre pleine de fumée », sans y être forcé, mais par cette seule raison qu'il ne peut plus y être utile. *Si pugnare non vultis, licet fugere*, dit Sénèque. *In eum intravimus mundum in quo his vivitur legibus : placet ? pare ; non placet ? exi*. Et ailleurs : *Tu te plains d'être esclave ? vois cet arbre, la liberté pend à ses branches*.

Cicéron lui-même, bien qu'il tempère en plusieurs points la morale du Portique, admet que les circonstances peuvent faire du suicide un devoir. Aussi approuve-t-il la mort de Caton d'Utique (*De Officiis*, I, 31).

3. Les épicuriens, eux aussi, admettaient le suicide comme moyen d'échapper à la douleur. Et de fait, si le plaisir est le souverain bien, que reste-il à faire à celui qui en a épuisé la coupe, sinon à quitter la vie ? « Que sert au voluptueux à bout de forces,

de disputer lâchement au destin quelques jours condamnés d'avance ? Tu n'as plus rien à attendre que la douleur, les infirmités, la vieillesse, bois la mort dans une dernière libation. » C'est sous l'inspiration de ces théories que s'était formée à Alexandrie la confrérie des *comourants* (τῶν συναποθανουμένων), dont faisaient partie Antoine et Cléopâtre. Nous avons déjà parlé du fameux Hégésias, de l'école de Cyrène. Il était si éloquent à persuader le suicide, que Ptolémée, effrayé de ses succès en ce genre, dut fermer son école.

4. Chez les modernes, plusieurs philosophes n'ont pas craint de se faire les apologistes du suicide.

Parmi les encyclopédistes, J.-J. Rousseau y voit l'unique remède à certains maux extrêmes. Il est vrai que parfois aussi il le condamne éloquemment : *Le suicide est un vol*, dit-il, *un vol fait au genre humain. Avant de le quitter, rends-lui ce qu'il a fait pour toi !* Goethe le glorifie dans *Werther* ; Schiller l'admire comme la forme héroïque de l'expiation. Enfin, certains pessimistes y voient l'unique solution pratique à la question du mal.

Au contraire, Kant le proscrit absolument comme une *désertion morale*.

§ 2. **Immoralité du suicide.** — 1. La loi morale, nous l'avons démontré, constitue une obligation absolue, inconditionnelle, que l'homme peut bien violer, mais à laquelle il ne saurait se soustraire. Or, si le suicide était permis, l'homme pourrait se soustraire à tous ses devoirs en renonçant à la vie, et la moralité perdrait son caractère d'impératif catégorique, comme s'exprime Kant, pour devenir un impératif hypothétique, toujours subordonné à notre bon plaisir. Le suicide est donc immoral au premier chef.

2. Si notre unique raison d'être en ce monde était le bien-être, l'intérêt ou la réputation, nous pourrions peut-être renoncer à la vie quand nous avons épuisé la coupe du plaisir, forfait à l'honneur ou irrémédiablement compromis nos intérêts ; mais puisque nous sommes sur terre pour nous perfectionner le plus possible, et que la perfection n'est jamais atteinte ici-bas ; que d'autre part, les plus grandes épreuves peuvent servir à nous en rapprocher, nous n'avons jamais le droit de regarder notre tâche comme terminée, et dès lors, c'est nous dérober au devoir que d'attenter volontairement à nos jours.

3. Voilà pourquoi le suicide peut être considéré tout ensemble comme un crime contre Dieu, contre nous-mêmes et contre nos semblables.

a) En désertant le poste où la Providence nous a placés et d'où elle seule peut nous relever, nous méprisons l'autorité souveraine

de Dieu, nous violons le droit absolu qu'il possède sur sa créature.

b) Nous ne nuisons pas seulement au développement de telle ou telle de nos facultés ; autant qu'il est en nous, nous les ruinons toutes dans leur racine. Comme le dit Kant, nous détruisons dans notre personne le sujet même de la moralité.

c) Enfin, nous violons le droit de la société civile et domestique dont nous faisons partie, en la privant injustement du concours qu'elle est en droit d'attendre de tous ses membres, en lui donnant un exemple funeste, et souvent aussi en commettant d'autres méfaits ; car l'expérience prouve que la plupart des suicides sont précédés des plus grands crimes. « Un des grands principes qui doit armer la société contre le suicide, c'est que, dès que la vie n'est plus rien pour un homme, il est le maître de celle des autres : il n'y a qu'un pas, de l'envie de mourir à celle de tuer » (Delisle, *Phil. de la Nature*).

§ 3. **Excuses et objections.** — 1. Du moins, dit-on, impossible de refuser au suicide le mérite du *courage* ; il y a toujours une grande force d'âme à réagir contre un instinct aussi puissant que celui de la conservation, pour se donner la mort.

— C'est une erreur. En réalité, le suicide est une lâcheté ; il est toujours l'acte d'un homme désespéré ou dégoûté de la vie, qui se tue pour n'en plus supporter les charges et les ennuis. Le vrai courage dans l'épreuve et dans l'adversité ne consiste pas à s'avouer vaincu, à jeter les armes sans combat, mais à accepter la lutte et à la soutenir patiemment, énergiquement.

2. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de noble et de respectable dans cette résolution de renoncer à la vie pour échapper au *déshonneur* ?

— Non, car elle est souverainement déraisonnable et absolument impropre au but qu'on se propose. En effet, le vrai déshonneur, le seul qu'il faille appréhender, consiste dans l'action honteuse, et non dans les conséquences qui en peuvent résulter ; or, loin de supprimer ou d'expier la mauvaise action qu'il a commise, celui qui se tue ne fait qu'en ajouter une autre plus honteuse encore.

L'unique moyen de remédier au déshonneur réel ou prétendu, c'est la vie honnête et courageuse. Si le déshonneur n'est pas mérité, vivez pour le prouver ; s'il est mérité, vivez pour expier.

3. Mais les souffrances sont parfois si excessives que la vie en devient littéralement *intolérable*.

— On peut répondre qu'en principe la souffrance n'est jamais *intolérable*. L'essentiel est de réprimer les écarts de l'imagination, qui se plaît à exagérer ou à prolonger les situations les plus

aiguës; de s'armer de courage et d'énergie; de compter sur la sagesse et la bonté de Dieu qui ne saurait nous imposer un fardeau au-dessus de nos forces, et surtout, de recourir à la prière pour obtenir la patience.

4. Mais ne peut-il pas arriver que la vie devienne un fardeau absolument *inutile* à soi et aux autres? « Celui qui ne tient à rien sur la terre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire aucun bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de quitter un séjour où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité?... La vie n'est-elle pas un grand mal par cela seul que l'ennui de vivre l'emporte sur la crainte de mourir? » (J.-J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse*.)

— Non encore, car l'épreuve est toujours d'autant plus féconde pour nous et pour autrui, qu'elle est plus pénible en soi et plus généreusement supportée; pour nous, par le mérite qu'elle nous vaut; pour le prochain, par l'exemple très efficace qu'elle donne à ceux qui souffrent.

5. Après tout, dit-on enfin, la vie est un bienfait. Or, *favor non fit invito*; je suis donc libre d'y renoncer.

— Sans doute, la vie est un bienfait; mais elle est avant tout un devoir que Dieu nous impose, une épreuve à laquelle Dieu nous soumet, et le crime est encore plus grand de s'y dérober que d'y faillir. Ce n'est pas à nous de choisir ou de récuser l'épreuve; notre devoir est de la subir courageusement, victorieusement.

Concluons que le suicide est souverainement immoral; qu'il est à la fois un crime, une lâcheté, une folie, et qu'aucune situation, aucune circonstance de la vie ne saurait l'autoriser ou seulement l'excuser.

§ 4. **Remarque complémentaire.** — 1. Remarquons toutefois que, si l'homme ne doit jamais attenter à sa vie par le suicide, ni s'exposer par imprudence au danger de la perdre, il ne s'ensuit nullement qu'il doive éviter la mort à tout prix; qu'il ne puisse, qu'il ne doive même jamais la braver volontairement.

En effet, l'ordre et la raison exigent qu'en cas de conflit, nous soyons toujours prêts à sacrifier le bien du corps et le corps lui-même aux fins de l'âme qu'il a mission de servir. Si donc nous ne pouvons nous soustraire à la mort qu'au prix d'une trahison, d'une apostasie, ou, en général, d'une dégradation morale, nous devons braver la mort pour rester honnêtes. C'est la pensée de Juvénal :

*Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Le comble du déshonneur serait de sacrifier au plaisir de vivre ce qui fait la valeur et l'objet même de la vie.

2. Nous pouvons donc formuler les trois règles suivantes :

a) Il est toujours gravement *défendu* de s'exposer à la mort sans motif sérieux.

b) Il est toujours strictement *obligatoire* de la braver, s'il le faut pour accomplir son devoir.

c) Il est toujours souverainement *louable*, héroïque même, de s'y exposer par pur dévouement pour ses semblables; pourvu toutefois qu'on n'ait point par ailleurs d'obligation plus impérieuse de conserver sa propre vie.

ART. II. — Immoralité des excès. — L'alcoolisme.

Les mêmes raisons qui interdisent le suicide, interdisent également toute mutilation, et en général, tout excès, toute imprudence de nature à compromettre la vie ou la santé du corps.

La *sobriété*, la *pureté des mœurs*, la *tempérance* sont donc pour nous des obligations rigoureuses, qui découlent du devoir fondamental de la *conservation de soi-même*.

C'est le lieu de parler de *l'alcoolisme* et de ses effets désastreux sur la santé physique et morale de ceux qui en sont victimes. Nous parlerons plus loin de la tempérance en un sens plus général, en tant qu'elle est un devoir relatif à l'âme.

§ 1. **Nature de l'alcoolisme.** — Par alcoolisme on entend un état pathologique du corps et de l'esprit causé par l'usage excessif et prolongé des boissons spiritueuses. Ce mal n'est pas nouveau assurément; mais, par l'extension qu'il a prise depuis cinquante ans, par l'influence désastreuse qu'il exerce sur la santé et les mœurs publiques, on peut dire qu'il est un des fléaux les plus redoutables contre lesquels aient à lutter les nations modernes et en particulier la France (1).

§ 2. **Ses effets.** — Les effets de l'alcoolisme sont à la fois physiques et moraux, économiques et sociaux.

1. **Effets physiques.** — C'est un fait constaté que l'abus des liqueurs fortes détermine les troubles les plus graves dans le système nerveux, ainsi que dans les fonctions de circulation et de digestion. Il amène une dégénérescence progressive des organes essentiels à la vie : cerveau, cœur, foie, estomac, poumons, et devient la source d'une foule de maladies. Le désordre se révèle par des maux de tête et des vertiges, puis bientôt par des hallucinations, par un affaiblissement progressif des facultés intellectuelles : paresse d'esprit, perte de la mémoire, embarras de la parole, tremblement incessant des membres, accès passagers de

(1) D'après un mot de Gladstone, l'alcoolisme fait de nos jours plus de ravages que les trois grands fléaux historiques : la famine, la peste et la guerre.

délire alternant souvent avec des accès d'épilepsie, surtout quand le buveur a fait un usage fréquent de l'absinthe, et finalement, la folie, l'imbécillité, la paralysie.

Et, qu'on le remarque, pour en arriver là, il n'est pas nécessaire, comme on le croit généralement, de s'adonner à l'ivresse caractérisée et habituelle; il suffit le plus souvent de cette intoxication chronique et diffuse provoquée par des doses d'alcool relativement modérées mais prises régulièrement chaque jour (1).

De fait, rien de mieux établi que la corrélation qui existe entre les progrès de l'alcoolisme et ceux de l'épilepsie et de la folie. Sur 80.000 aliénés séquestrés que l'on compte actuellement en France, 20.000 environ doivent leur folie directement ou indirectement à l'alcool.

2. Effets moraux. — Outre ces troubles d'ordre physique et mental, l'abus des spiritueux entraîne encore, à un degré plus ou moins marqué, la déchéance morale du buveur. Si cette déchéance ne va pas toujours jusqu'au crime, du moins elle diminue l'homme dans son intelligence, dans sa moralité, dans son caractère. De fait, l'esprit devenant incapable d'attention et d'effort, les ressorts de la volonté se détendent, l'imagination s'exalte et l'individu se trouve livré sans défense à toutes les séductions du vice. De là un accroissement effrayant dans les statistiques du crime et du suicide, correspondant exactement avec les progrès de l'alcoolisme. « Le greffier d'une des plus importantes prisons de la capitale, Sainte-Pélagie, dit Maurice Vanlaer, a eu l'idée de rechercher combien de ses 2.950 prisonniers étaient signalés, par les renseignements de police, comme s'adonnant à l'ivrognerie; il en a compté près des trois quarts, exactement 2.124 » (*L'alcoolisme et ses remèdes*).

3. Effets sociaux. — L'alcoolisme a cela de particulièrement désolant, que ses effets ne se limitent pas à ceux qui s'y adonnent, mais qu'ils se diffusent par la génération, qu'ils empoisonnent les sources mêmes de la vie et se perpétuent dans la race par l'hérédité. *Ebrii gignunt ebrios*, disait déjà Plutarque. L'alcoolisme devient ainsi comme une sorte de péché originel qui flétrit la descendance des buveurs. Cruauté précoce, paresse, immoralité, besoin de vagabondage, idiotie, tel est le partage ordinaire des enfants d'alcooliques, ... quand ils survivent, car la grande majorité d'entre eux meurent en bas âge, l'alcoolisme étant l'un des agents les plus actifs de la tuberculose héréditaire.

(1) Le régime quotidien de beaucoup d'ouvriers et d'employés : un litre et demi de vin, deux apéritifs et deux petits verres, suffit à amener en quelques mois les désordres organiques de l'alcoolisme. L'Académie signale en particulier le danger des apéritifs, c'est-à-dire des boissons à essence et à alcool prises avant le repas, le fait que ces boissons sont prises à jeun rendant leur absorption plus rapide et leur toxicité plus active.

Quoi d'étonnant si ce fléau entraîne à bref délai la dégénérescence de la race? « Un peuple qui s'alcoolise, dit le Dr Legrain, et qui, par suite, fait souche de dégénérés, d'idiots, d'épileptiques, d'aliénés, est un peuple qui s'étiolé. Un peuple alcoolisé est, en somme, un peuple en voie de disparaître. » Et plus récemment M. Berthelot : « L'histoire des races humaines montre que l'abus de l'alcool les entraîne nécessairement à leur perte. C'est ainsi que disparaissent actuellement les peuplades sauvages. C'est également aujourd'hui un élément de décadence physique et morale pour la plupart des nations européennes; c'est en particulier un des maux qui pèsent le plus lourdement sur la France. »

4. Effets économiques. — Que dire maintenant des conséquences économiques de l'alcoolisme, de son influence désastreuse sur la richesse d'un pays, non seulement par le gaspillage des capitaux, par les ruines morales et matérielles qu'il accumule, mais encore par la diminution croissante de sa capacité productive?

Notons en effet que ce fléau sévit surtout sur la classe ouvrière; qu'en France du moins, la plus grande partie de l'alcool produit est consommée par l'ouvrier et payée par les salaires; qu'à tout accroissement des salaires correspond un accroissement proportionnel dans la consommation de l'alcool, au point que, dans certaines régions industrielles, la moitié de ce que gagne l'ouvrier passe au cabaret. Comment dès lors sa capacité productive n'en serait-elle pas considérablement diminuée? Sa main tremble, sa vue se trouble, ses jambes refusent de le porter; il éprouve tous les effets d'une vieillesse anticipée, et devient impropre à toute espèce de travail à un âge où d'autres fourniraient encore une longue carrière (1).

§ 3. Remèdes. — Quels remèdes apporter à un mal aussi grave? On en a proposé de plusieurs sortes.

1. Il en est de purement extérieurs; ce sont les remèdes *légaux* tels que la répression de l'ivrognerie, la limitation du nombre des cabarets, la prohibition des liqueurs alcooliques, etc., et les remèdes *fiscaux*, comme le dégrèvement des boissons hygiéniques

(1) Le Dr Rochard évalue à plus d'un milliard et demi la perte annuelle que la France subit de ce chef. Il en fait le compte approximatif comme il suit :

128.298.384	francs, prix de l'alcool consommé;
1.340.147.500	— journées de salaire perdues (à deux francs la journée);
70.842.000	— frais de chômage et de traitement médical;
8.894.500	— frais de répression des crimes et délits;
4.922.000	— pertes résultant des suicides ou morts accidentelles occasionnées par l'abus de l'alcool; sans parler des pertes d'énergie et d'intelligence qu'il est impossible d'évaluer en chiffres.

A son tour, M. de Laveleye conclut de cette statistique que si, pendant vingt ans, les ouvriers consentaient à se priver de ce superflu funeste et abrutissant, eux qui se plaignent de n'avoir pas le nécessaire, ils seraient en état d'acheter toutes les manufactures où ils travaillent aujourd'hui.

(vins, bières, cidres), l'accroissement des droits sur l'alcool, etc. Mais tous ces moyens sont trop superficiels pour opposer une barrière bien sérieuse à un mal aussi profondément enraciné; c'est le cas de répéter : *Quid leges sine moribus?*

2. Les remèdes vraiment efficaces sont les remèdes *moraux* qui attaquent le mal dans sa racine, en réformant les mœurs.

a) C'est, avant tout, la *religion* qui, avec le respect de la loi de Dieu, donne encore la force de l'observer.

b) C'est l'*éducation* qui fait contracter à l'enfant des habitudes de tempérance, de modération et d'empire sur soi-même.

c) C'est l'*instruction* enfin, en particulier les enseignements de la psychologie, de la morale, de l'hygiène et de l'économie qui, en nous faisant connaître les conséquences funestes de l'alcoolisme, nous en inspirent une horreur salutaire.

Tels sont les moyens qui, employés avec méthode et persévérance, auront enfin raison d'un mal aussi étendu qu'invétéré.

Ajoutons que les *sociétés de tempérance* ont déjà produit dans plusieurs pays d'excellents résultats. On ne saurait trop les multiplier et favoriser leur développement.

APPENDICE

La pénitence et les macérations.

La pénitence ne se borne pas, comme la simple tempérance, à retrancher au corps le superflu; elle lui refuse certaines satisfactions permises et même convenables; elle lui inflige certaines souffrances positives, soit pour expier les fautes passées, soit pour dompter les passions et les révoltes de la chair, soit pour s'élever à un plus haut degré de vertu et d'empire sur soi-même.

Puisque c'est le bien de l'âme que nous devons toujours avoir en vue dans le traitement de notre corps, il faut admettre que ces pratiques sont permises et même louables, dès qu'elles sont nécessaires ou utiles à l'acquisition de la vertu ou au parfait accomplissement de notre devoir, pourvu que, d'autre part, elles soient réglées par la discrétion, de manière à ne jamais compromettre sérieusement la santé.

Quant aux macérations, parfois effrayantes, auxquelles se sont livrés les saints, on aurait tort de les juger à la lumière de notre étroite raison. Dans ces vies extraordinaires où le merveilleux éclate à chaque pas, il faut bien admettre une moralité supérieure faite d'inspiration divine et d'héroïsme humain, qui passe trop évidemment la commune mesure pour qu'on puisse lui appliquer les règles de la vulgaire prudence. Tout ce qu'on peut dire de pareils exemples, c'est qu'ils sont plus admirables qu'imitables, et mieux faits pour confondre notre mollesse que pour exciter notre émulation.

CHAPITRE III

LES DEVOIRS RELATIFS A L'ÂME

Ces devoirs se divisent naturellement, d'après les facultés auxquelles ils se rapportent, en devoirs relatifs à la *sensibilité*, à l'*intelligence* et à la *volonté*; chacun d'eux étant à la fois *négatif*, en tant qu'il défend ce qui dégrade, et *positif*, en tant qu'il commande ce qui élève et perfectionne.

ART. I. — Devoirs relatifs à la sensibilité. — La tempérance.

1. Le premier objet de la tempérance est de ne pas laisser dégénérer nos penchants en passions; de modérer nos appétits et nos inclinations, afin de les maintenir dans ces limites qui en font un secours et non un obstacle à notre progrès moral. C'est là pour nous un devoir capital, de l'observation duquel dépend le bon fonctionnement de nos facultés supérieures; car la passion, nous l'avons vu, émousse et obscurcit l'intelligence, en même temps qu'elle enchaîne notre liberté.

« L'intempérance, disait Socrate, obscurcit l'esprit, éteint la prudence, précipite l'âme dans les actions basses et honteuses. Elle tarit la source des plus pures jouissances; elle nous ôte le goût du beau, le plaisir de servir nos amis, notre patrie, notre famille; elle nous ôte jusqu'au plaisir des sens, car c'est la privation qui rend agréable la satisfaction du besoin. »

2. Ce n'est pas assez de rester maîtres de nos penchants, de les empêcher de s'égarer sur des objets indignes de nous, nous devons encore faire leur éducation et maintenir entre eux la subordination et l'harmonie; car, si nous avons des inclinations vicieuses qu'il faut réprimer, il en est aussi de nobles et de généreuses qu'il faut développer à proportion de leur valeur, afin de leur assurer la première place dans la hiérarchie de nos tendances. Tels sont les penchants moraux et religieux, qui nous portent naturellement au bien, au beau, à la justice, à Dieu.

ART. II. — Devoirs relatifs à l'intelligence. — La sagesse.

La sagesse comprend les devoirs relatifs à l'*intelligence* et à son objet qui est la *vérité* (1).

(1) On peut distinguer une *sagesse spéculative*, ou science, et une *sagesse pratique* ou prudence. La première implique le devoir de s'instruire, la seconde entraîne l'obligation de ne pas agir à l'étourdie et de prévoir les conséquences de ses actes.

1. Sous sa forme *négative*, elle défend tout ce qui peut nuire à l'exercice légitime de notre intelligence, comme le préjugé, la routine, l'insouciance, ou la dégrader positivement, comme le mensonge, l'hypocrisie et le respect humain, qui ne sont que des mensonges en action. Elle commande la sincérité, non seulement avec autrui, par la *véracité*, mais encore avec nous-mêmes, en évitant soigneusement les illusions de la vanité et de l'orgueil, en recherchant la vérité toujours et en tout avec amour et loyauté.

— Le mensonge proprement dit consiste à *tromper sciemment* le prochain; aussi, outre le désordre individuel, constitue-t-il un véritable dissolvant pour la société. Nous l'étudierons sous ce rapport en *morale sociale*. Nous examinerons alors la nature et les limites du devoir de véracité.

2. Sous sa forme *positive*, la sagesse nous ordonne de faire l'*éducation* de notre intelligence, en développant ses facultés supérieures de réflexion, d'observation, de jugement, et surtout en la cultivant par l'étude de la vérité. *S'instruire*, tel est le grand devoir vis-à-vis de l'intelligence; non pas que chacun soit tenu d'être un savant, mais parce que, l'intelligence étant le guide de la volonté, la connaissance de certaines vérités nous est indispensable pour nous rendre compte de nos obligations et apprécier la valeur de nos actes.

a) Avant tout, nous devons tous être suffisamment instruits de nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

b) De plus, chacun, étant appelé à exercer dans la société des fonctions spéciales, est tenu d'acquérir l'instruction nécessaire pour les remplir convenablement. Le juge, le professeur, le médecin, le prêtre et jusqu'au plus humble artisan, ont sous ce rapport des devoirs professionnels qui les obligent rigoureusement.

Donc, se mettre en état de connaître son devoir est toujours la première, et parfois la plus importante partie du devoir lui-même.

ART. III. — Devoirs relatifs à la volonté. — Le courage.

1. Le *courage* est la vertu propre de la volonté. Les stoïciens le définissaient : *virtus propugnans pro æquitate*. Donc, conclut Cicéron, après Platon, sont vraiment courageux, non pas ceux qui commettent l'injustice, mais ceux qui la repoussent.

2. On distingue un courage *physique*, ou de tempérament, et un courage *moral*, ou de volonté. Le premier, ne dépendant pas de nous, ne saurait faire l'objet d'un devoir.

On distingue aussi un courage *actif*, qui n'hésite pas à entreprendre des choses ardues et à braver les résistances, et un cou-

rage *passif*, appelé *patience*, qui supporte avec égalité d'âme la mauvaise fortune. *Facere et pati fortia*, voilà le courage.

3. Le courage n'est pas, comme on pourrait le croire, un devoir réservé à certaines professions : tout homme est appelé à le pratiquer, parfois même à un degré héroïque. Il faut du courage pour faire son devoir jusqu'au bout, pour supporter l'épreuve, les souffrances qui se prolongent, pour envisager et accepter la mort, quand il en sera temps. En fait, toute obligation réclame un certain courage, un certain effort de la volonté : courage de braver l'opinion, d'avouer ses torts, d'affronter le ridicule, de marcher seul, s'il le faut, où le devoir nous appelle, etc. Si le courage militaire frappe davantage l'imagination, on peut dire que ce courage obscur et de tous les instants est le plus nécessaire, et, à la longue, le plus difficile comme le plus méritoire. Que d'hommes sont capables de braver la mort sur un champ de bataille, qui ne savent pas supporter patiemment les épreuves de la vie !

4. Le devoir du courage lui aussi, est à la fois *négatif* et *positif*.

a) Il nous interdit l'oisiveté, l'indolence, la pusillanimité, et tout ce qui est de nature à amoindrir, à affaiblir notre volonté ; il nous défend d'abdiquer jamais notre liberté, non seulement par une indigne sujétion aux caprices d'autrui, mais encore par l'esclavage du vice et de la passion.

b) Il nous ordonne de faire l'éducation de notre volonté par l'habitude de l'effort, de développer en nous l'initiative et toutes les énergies, afin d'acquérir cette maîtrise de nous-mêmes qui s'appelle le *caractère* (Cf. Psychologie, pp. 297 et 355).

La conclusion est que nos devoirs envers nous-mêmes sont étroitement solidaires, et que les vertus qui résultent de leur observation sont aussi intimement unies entre elles que les facultés auxquelles elles se rapportent.

Si, d'une part, la *force* et le *courage* forment, comme le mot l'indique (*vis, virtus*), le fond même de toute vertu ; si la modération dans les appétits et le détachement de tout égoïsme, qui constituent la *tempérance*, sont la condition même de toute sagesse et de tout vrai courage ; à son tour, c'est à la *sagesse* qu'il appartient de marquer aux deux autres vertus les limites hors desquelles la tempérance pécherait par excès ou par défaut, et le courage ne serait plus que prudence exagérée ou folle audace.

ART. IV. — Moyens pratiques d'observer nos devoirs envers nous-mêmes.

1. Un premier moyen universel est de nous exercer à l'effort par l'application énergique et soutenu de nos facultés à quelque objet

digne d'elles. L'action et l'effort trempent la volonté, aiguïssent l'intelligence, purifient la sensibilité.

2. Une autre condition essentielle du progrès moral est la *connaissance de soi-même*. En effet, chacun de nous a ses qualités et ses défauts propres, ses penchants innés et ses habitudes acquises qu'il importe de connaître afin de savoir où porter le remède. Appliquons-nous surtout, selon le conseil de Malebranche, à découvrir *notre défaut principal*, afin de le combattre avant tous les autres et d'acquérir la vertu contraire.

3. Pour y parvenir, un moyen très efficace est l'*examen de conscience*, conseillé et pratiqué par Pythagore, Socrate, Sénèque, Bacon, Franklin et par tous les ascètes chrétiens (1).

Mais, pas d'illusion : dans cette lutte contre nous-mêmes, la plus difficile et la plus méritoire de toutes, nous n'arriverons à aucun résultat sérieux et durable, à moins de joindre la *prière* à l'effort ; car, nous l'avons déjà dit, la morale qui est inexplicable sans l'autorité de Dieu, est encore impraticable sans son secours.

APPENDICE

Devoirs relatifs aux êtres inférieurs.

I. — En ce monde, nous vivons en contact perpétuel, non seulement avec des personnes semblables à nous, mais encore avec des *choses*, c'est-à-dire avec des animaux, des plantes, des objets inanimés de toute espèce. N'avons-nous pas aussi quelques devoirs envers ces êtres inférieurs ? Sont-ils livrés sans contrôle à notre caprice, et pouvons-nous en faire ce que nous voulons, les dégrader, les détruire, les faire souffrir, sans qu'aucune loi s'y oppose ? Assurément non. La moralité est une loi universelle qui régit tous nos actes et règle nos rapports avec tous les êtres, quelle que soit leur nature.

1. Toutefois la *chose*, étant dépourvue de raison et de liberté, n'a en elle-même rien d'inviolable, rien de respectable ; elle peut inspirer la crainte, l'admiration, une certaine sympathie, elle ne commande pas le respect. Elle n'a pas la dignité d'une *fin en soi* qu'on puisse aimer et estimer pour elle-même ; elle est essentiellement *moyen* : toute sa raison d'être est de servir aux fins de la personne ; de là le droit que nous avons d'en user, de nous l'approprier.

Mais ce droit n'est pas *illimité*, et cet usage n'est pas laissé à notre caprice ; il doit être réglé par la raison. Or la raison nous ordonne de n'user des choses que selon leur *nature* et selon nos *besoins* ; hors de là, il ne peut y avoir qu'abus et gaspillage, c'est-à-dire désordre et faute.

(1) « Nous devons tous les jours, dit Sénèque, demander à notre âme compte de ses actes. Ainsi faisait Sextius ; la journée terminée, il s'interrogeait lui-même : Quel défaut as-tu corrigé aujourd'hui ? Contre quelle passion as-tu lutté ? En quoi es-tu devenu meilleur ?... Ainsi fais-je moi-même, et, remplissant envers moi les fonctions de juge, je me cite à mon tribunal. Quand on a emporté la lumière de ma chambre, je commence une enquête sur toute ma journée, je reviens sur toutes mes actions et toutes mes paroles. Je ne me cache rien, je ne me passe rien. Pourquoi craindrais-je d'envisager une seule de mes fautes, quand je puis me dire : prends garde de recommencer : pour aujourd'hui je te pardonne ! » (*De Ira*, III, 38.)

2. Mais, remarquons-le, c'est là une faute *contre nous-mêmes* que nous dégradons, et non pas contre *la chose* dont nous abusons.

En effet, par là même que nous nous servons de la chose comme d'un moyen, c'est *nous* que nous aimons et que nous recherchons en elle; c'est donc nous aussi que nous devons respecter en elle, c'est notre conservation, notre développement moral que nous devons procurer par elle. En abusant de la créature inférieure, ce n'est donc pas proprement à elle, mais à nous-mêmes que nous manquons; c'est notre propre dignité que nous méconnaissons, que nous dégradons.

Nous violons la *tempérance*, quand nous usons de la chose en dehors de nos vrais besoins; nous manquons à la *prudence*, quand nous nous en servons contrairement à sa nature; et quand nous faisons souffrir inutilement un animal, nous nous déshonorons nous-mêmes en développant en nous des instincts cruels et féroces. Bien plus, si ces sévices sont publics, nous lésions en outre le droit qu'ont nos semblables de ne pas être péniblement impressionnés en assistant malgré eux à un spectacle qui les révolte. Ajoutons que la cruauté envers les animaux dispose insensiblement à la cruauté envers les hommes (1).

Les devoirs relatifs aux créatures inférieures ne constituent donc pas une classe à part; en réalité ils se ramènent, soit aux devoirs envers nous-mêmes, soit aux devoirs envers nos semblables.

II. — C'est le lieu de dire un mot des *vivisections*, c'est-à-dire de ces expériences douloureuses faites sur les animaux dans l'intérêt de la science et de l'humanité. Elles rencontrent de nos jours de nombreux adversaires.

Sans parler ici des raisons de pur sentiment qu'apportent certains membres actifs de la *Société protectrice des animaux*, plusieurs philosophes font appel aux théories évolutionnistes pour condamner absolument ces expériences. Schopenhauer, par exemple, qui voit dans l'instinct une première ébauche de la volonté humaine, reconnaît aux animaux un commencement de droit, du moins dans les animaux domestiques. Il admet entre eux et nous une sorte d'association pour le travail, d'où résultent pour nous de véritables obligations envers eux.

— Il nous semble qu'il y a en cette matière deux excès à éviter : d'une part, la cruauté odieuse de ceux qui ne voient dans l'animal qu'un simple instrument que l'on peut maltraiter sans scrupule, et d'autre part, la sensibilité ridicule de ceux qui lui accordent les mêmes droits qu'à l'homme et gémissent à tout propos de ses souffrances.

Nous condamnons aussi sévèrement que personne ces expériences de laboratoire, qui n'auraient d'autre but que de satisfaire une curiosité malsaine, sans profit pour nous ni pour nos semblables. Quant à celles dont la haute utilité est suffisamment établie par le bien que l'humanité peut en retirer pour la guérison de certaines maladies, nous prétendons que l'impossibilité de recourir à d'autres moyens suffit à les légitimer; à condition, bien entendu, qu'on évitera, autant que possible, d'infliger aux animaux des souffrances inutiles.

(1) Tels sont les considérants qui ont inspiré la loi Grammont (2 juillet 1830) : *Seront punis d'une amende de 1 à 15 francs, et pourront l'être de 1 à 5 jours de prison, ceux qui auront exercé publiquement et abusivement de mauvais traitements envers les animaux domestiques. La peine de la prison sera toujours applicable en cas de récidive.*

DEUXIÈME PARTIE

MORALE SOCIALE

La morale sociale est l'ensemble des droits et des devoirs de l'homme vivant en société. — Établissons d'abord ce qu'il faut entendre par *société* et quelles en sont les espèces.

ART. I. — Nature de la société.

1. La société, au sens le plus général, peut se définir : *l'union stable de plusieurs volontés conspirant à un même but.*

Il suit de là que toute société suppose une *autorité* ; car les volontés libres ne peuvent conspirer longtemps à la poursuite d'un même but, sans un principe de direction qui ramène à l'unité toutes les tendances.

L'autorité est le pouvoir moral d'imposer ses décisions et de porter des lois ; autrement dit, c'est le *droit de commander* ; d'où résulte chez les membres de la société le *devoir d'obéir*.

2. Une société n'est donc pas une simple multitude, une collection d'individus sans lien qui les unisse ; elle est un *tout*, comparable à un *organisme*. Elle aussi se compose de membres qui en sont comme la matière et d'un principe qui en est comme l'âme : c'est l'autorité. L'autorité en effet lui donne l'unité et la vie ; c'est elle qui relie entre eux les différents membres et fait converger toutes les activités vers un même but ; c'est elle aussi qui lui conserve son identité première en dépit du renouvellement continu de ses parties, tellement que, l'autorité venant à disparaître, la société se dissout et se résout en ses éléments premiers, comme un corps qui se décompose.

3. Toutefois, il ne faut pas abuser de ces analogies au point de voir dans la société un véritable être vivant et de prétendre lui appliquer les lois de la biologie. Entre les deux il y a cette différence capitale que la société existe pour le bien de ses membres, tandis que dans le vivant, les membres n'ont d'autre but que le bien de l'organisme entier. Ici les parties sont pour le tout ; là, c'est le tout qui est pour les parties. Ajoutons que, dans l'être vivant, les unités composantes sont tellement soudées entre elles, qu'elles perdent

toute individualité, tandis que, dans les sociétés humaines, elles conservent toujours leur personnalité et leurs droits essentiels.

ART. II. — Diverses espèces de sociétés.

§ 1. **Grandes divisions.** — 1. Au point de vue de sa *matière* et des éléments qui la composent, une société est *simple* ou *composée*, selon que ses composants immédiats sont des *individus*, comme la société domestique, ou des *sociétés* d'un autre ordre, comme la société civile, qui se compose immédiatement de familles.

2. Au point de vue de la *forme*, c'est-à-dire de l'autorité qui les régit, on distingue les sociétés *souveraines*, *parfaites* et *indépendantes*, qui ne relèvent d'aucune autre autorité, et n'ont besoin du concours d'aucune autre société pour atteindre leur fin propre, comme la société civile; et les sociétés *imparfaites* et *dépendantes*, qui ne sauraient se suffire à elles-mêmes, comme la famille.

3. Au point de vue de leur *origine*, on distingue les sociétés *naturelles* et *nécessaires*, telles que la famille et la société civile, et les sociétés *libres* et *artificielles*, qui résultent d'une convention arbitraire, par exemple, une société financière ou industrielle.

Nous n'avons à nous occuper ici que des sociétés naturelles.

§ 2. — On distingue trois sortes de sociétés naturelles :

1. La grande *société humaine*, qui consiste dans l'union de tous les hommes entre eux, associés en vertu de leur commune nature et de leur sympathie mutuelle, à l'effet de s'aider les uns les autres à atteindre leur destinée.

C'est là, sans doute, une société improprement dite et peu organisée; on peut dire cependant qu'elle réunit les conditions essentielles de toute société, puisqu'elle a Dieu pour *chef*, la loi naturelle pour *règle*, le souverain bien pour *fin*.

2. La *famille*, qui se définit : l'association constante de l'homme et de la femme en vue de la vie commune, de l'assistance mutuelle et de l'éducation des enfants qui naissent d'eux.

3. Enfin, la *société civile*, qui est une association de familles réunies à l'effet de s'entraider et de protéger leurs droits.

De là trois sections de la morale sociale :

I. LA MORALE HUMANITAIRE, qui traite des droits et des devoirs de l'homme considéré comme membre de l'*humanité*;

II. LA MORALE DOMESTIQUE, qui traite des droits et des devoirs de l'homme considéré comme membre d'une *famille*;

III. LA MORALE CIVIQUE et POLITIQUE, qui traite des droits et des devoirs de l'homme considéré comme membre d'un *État*.

Dans une IV^e section, intitulée MORALE ÉCONOMIQUE, nous étu-

erons certaines questions élémentaires relatives au *travail* et au *capital*.

— La morale sociale a donc pour objet l'étude des *droits* et des *devoirs* de l'homme considéré comme membre des diverses sociétés naturelles, et par suite, elle suppose avant tout une connaissance exacte de la nature du devoir et du droit. La première notion a été amplement traitée dans la *Morale générale*. Il n'en est pas de même de la seconde, dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de parler; et de fait, l'idée de droit n'apparaît que lorsqu'il est question de l'homme dans ses rapports avec ses semblables. Aussi, avant d'aborder les différentes sections de la morale sociale, étudierons-nous dans un *Chapitre préliminaire* cette importante question du *droit*.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

LE DROIT

ART. I. — Nature et caractères du droit.

§ 1. **Sa nature.** — 1. Le droit est un *pouvoir moral de faire, de posséder ou d'exiger quelque chose* : tels sont le droit du travailleur, le droit du propriétaire ou du créancier (1).

a) C'est un *pouvoir*, c'est-à-dire une *force*. Ainsi, j'ai faim, et je vois des fruits mûrs dans le jardin du voisin : qui me retient de m'en nourrir? le droit du propriétaire. Il y a donc là une force, puisqu'elle fait échec à mon appétit, qui lui-même est une force.

b) Ce n'est pas une force physique, mais un *pouvoir moral*, une force idéale qui agit sur ma raison, sans enchaîner mon bras; c'est le respect de l'ordre, qui m'interdit de faire tort à autrui.

2. On voit l'analogie qui existe entre le *droit* et le *devoir*. Ils ont tous deux même source : la *loi*, et même condition : la *liberté*. En réalité, ils ne sont l'un et l'autre que la loi elle-même considérée sous deux aspects différents : le *devoir* est la loi en tant qu'elle *lie* la liberté; le *droit* est la loi en tant qu'elle *protège* la liberté. Le premier constitue comme le *passif* de l'agent moral :

(1) Le mot *droit* se prend dans différentes acceptions. Il peut signifier *l'ensemble des lois* qui régissent la société; c'est ainsi qu'on dit : étudier *le droit*. Il signifie aussi *l'objet du droit* plutôt que le droit lui-même : le créancier qui exige son dû entend rentrer dans *ses droits*; mais ce sont là des sens dérivés et figurés. Dans son acception première et philosophique, le mot *droit* exprime proprement le *pouvoir moral* inhérent à la personne. En ce sens, le droit prend aussi le nom de *liberté*; car le mot *liberté*, signifiant en général un pouvoir d'agir, peut s'entendre aussi bien d'un pouvoir moral ou de droit, que d'un pouvoir physique ou de fait.

ce qu'il doit; le second en est comme l'actif : ce qui lui est dû. Ainsi la loi de payer ses dettes existe sous forme de *devoir* chez le débiteur, et sous forme de *droit* chez le créancier.

§ 2. **Caractères du droit.** — Ils sont les mêmes que ceux du devoir.

a) Le droit est *inviolable*; non pas, sans doute, qu'il ne puisse être violé par la force brutale, et qu'en fait il ne le soit fréquemment, mais en ce sens qu'il ne *doit* jamais l'être, et que rien au monde ne saurait autoriser l'*injustice*.

b) Le droit est *absolu*. De même que le devoir est un impératif catégorique qui commande sans condition, que je puis enfreindre, mais auquel je ne saurais me soustraire; ainsi le droit est respectable pour lui-même et en toute hypothèse. On peut le léser dans ma personne, me ravir mes biens ou ma réputation : mon droit lui-même demeure intact, et aucune puissance humaine ne saurait m'en dépouiller.

c) Le droit est *universel*, comme le devoir. L'un et l'autre sont essentiels et coextensifs à l'humanité elle-même, et il est aussi impossible de concevoir un homme (vivant en société) dépourvu de tout droit, qu'un homme affranchi de tout devoir.

Il s'ensuit que les droits se limitent les uns les autres, et que la liberté de chacun finit là où celle du voisin commence; car il n'y a pas plus d'opposition entre les droits qu'entre les devoirs.

d) Toutefois, un caractère propre du droit qui le distingue absolument du devoir, c'est d'être *exigible par la force*. En effet on ne peut forcer personne à accomplir son devoir, car le devoir est, avant tout, affaire d'intention et de liberté; mais on peut contraindre de ne pas nuire et de respecter un droit. Voilà pourquoi tout droit confère, en même temps que le pouvoir moral de faire de posséder ou d'exiger quelque chose, l'autorisation de repousser par la force quiconque prétendrait s'opposer à l'exercice de ce droit.

NOTA. — Dans l'état de société organisée, ce droit de contraindre physique n'est pas laissé aux mains de l'individu. En dehors de certains cas de force majeure dont nous parlerons plus loin, nul ne doit se faire justice à soi-même, la société se chargeant de protéger les droits de ses membres d'une manière plus efficace et plus impartiale, par l'intermédiaire des juges et de la force publique.

§ 3. **Le droit et la force.** — D'après ce que nous avons dit, voyons en quoi ils diffèrent et en quoi ils se ressemblent.

1. La force est un pouvoir *physique*, qui n'agit directement que sur les corps; elle peut enchaîner le bras, elle laisse à l'âme toute

son indépendance; elle peut opprimer le droit, jamais elle ne le supprime. En soi, elle est un pur fait, que l'on redoute ou que l'on désire, que l'on admire quelquefois, mais qui n'a rien en soi de respectable ou de sacré.

Au contraire, le droit est un pouvoir *moral* qui commande le respect; une force idéale qui s'impose à la raison, qui lie la volonté sans la contraindre. On peut céder à la force, se courber devant elle; on n'obéit, on ne s'incline que devant le droit.

L'un et l'autre sont des principes d'ordre et d'harmonie, chacun dans sa sphère : la force est la loi des choses, elle régit le monde physique et matériel; le droit est la loi des personnes, il régit le monde moral.

2. Mais, s'ils sont distincts, ces deux principes sont destinés à se soutenir, à se compléter; aussi doivent-ils rester unis et hiérarchiquement subordonnés : le droit doit primer et diriger la force, la force doit servir le droit et lui obéir. Voilà pourquoi leur séparation constitue toujours un désordre moral, une injustice qui nous révolte. Le droit sans la force n'est qu'impuissance, et la force sans le droit n'est que violence. Donc, conclut Pascal, *il faut mettre ensemble la justice et la force, et pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, et que ce qui est fort soit juste.*

3. La force peut et doit servir le droit en trois manières :

a) Elle lui sert de *moyen d'action* pour parvenir à ses fins. Que peut le droit au travail, par exemple, sans la force de travailler, ou le droit de commander sans le pouvoir de se faire obéir?

b) Elle lui sert de *protection* contre la violence : le droit est souvent attaqué par la passion égoïste; il faut le défendre et repousser la force par la force.

c) Enfin elle lui sert de *sanction*; car, dans cette lutte, le droit ne sort pas toujours vainqueur; la force doit rétablir l'ordre en vengeant le droit outragé et en punissant l'injustice triomphante. N'est-il pas juste, en effet, que celui qui librement n'a pas respecté le droit, subisse la contrainte et la force, et que celui qui n'a pas voulu agir en *personne* soit traité en *chose*?

C'est une loi, que la force gagne tout ce que perd le droit. *Il faut*, dit Joubert, *que les hommes soient les esclaves du devoir ou les esclaves de la force*; et voilà comment, selon le mot de Louis Blanc, « ce qu'on retranche à la souveraineté de Dieu, on l'ajoute à la souveraineté du bourreau » (*Histoire de dix ans*).

ART. II. — Principe du droit.

D'où vient l'inviolabilité du droit et l'obligation où nous sommes de le respecter partout où il se rencontre? — Étant donnée la corrélation intime du devoir et du droit, on comprend que cette

question n'est, sous une autre forme, que la question même du principe du devoir. De là le parallélisme des diverses théories proposées pour les résoudre.

I. — Faux principes.

§ 1. **Le désir.** — D'après HELVÉTIUS (1715-1771), le désir est l'unique fondement du droit. Toute passion est légitime, respectable et même sainte, et l'homme a droit à tout ce qu'il désire.

— On le voit, cette doctrine correspond exactement à l'hédonisme d'Aristippe; elle n'est ni moins honteuse ni plus solide.

En effet, si deux désirs viennent à se rencontrer sur le même objet, comme il arrive si fréquemment, auquel des deux appartiendra le droit? — Au plus vif? Comment mesurer leur intensité respective? — A celui qui dispose des moyens les plus efficaces pour se satisfaire? C'est affirmer que chacun a droit à ce qu'il peut prendre, c'est identifier le droit avec la force; en d'autres termes, c'est nier le droit, puisque c'est n'admettre d'autre pouvoir que le pouvoir physique, d'autre force que la force brutale.

§ 2. **Le besoin.** — Pour DESTUTT DE TRACY (1754-1836), c'est le besoin qui engendre le droit. En effet, dit-il, les désirs sont passagers, antagonistes et souvent factices; le besoin au contraire est naturel, permanent, identique chez tous les hommes. Tous nous avons besoin de sécurité, de liberté, de propriété; nous avons donc naturellement droit à toutes ces choses.

— L'analogie de cette doctrine avec l'utilitarisme est évidente; car, substituer le besoin au désir comme principe du droit, revient en réalité à substituer l'intérêt au plaisir comme principe du devoir; aussi soulève-t-elle les mêmes objections.

Tout d'abord, la différence qui sépare le besoin du désir est loin d'être irréductible.

1. Qu'est-ce que le besoin, au point de vue psychologique, sinon la conscience d'une souffrance jointe au désir de la faire cesser? D'autant plus qu'il est des besoins factices, qui naissent du désir et se développent par la passion. Un ambitieux, un avare, un libertin auront-ils d'autant plus de droits qu'ils se seront créés plus de besoins et plus d'habitudes vicieuses?

2. On dira qu'il ne s'agit ici que des besoins légitimes et vraiment naturels. Qui tracera la limite entre le besoin véritable et le caprice de la passion? Puis, où s'arrêter dans la gamme des besoins? faut-il se contenter du strict nécessaire, ou peut-on se permettre l'utile et même le convenable? A-t-on droit seulement au pain et à l'eau, ou aussi à la viande et au vin?

3. Enfin, si mon besoin est en conflit avec le besoin de mon semblable, lequel devra l'emporter? Le plus impérieux, dit-on;

mais comment le connaître, sinon par l'effort qu'il déploie pour se satisfaire? C'est donc encore la force qui décidera, et, bon gré mal gré, on en revient toujours à cette conclusion, qu'on a droit à tout ce qu'on désire, pourvu qu'on ait la force de se le procurer. Passons donc à l'examen de la théorie qui dit ouvertement : le droit, c'est la force.

§ 3. **La force.** — La force est-elle le principe du droit? C'est l'opinion expresse de HOBBS (1588-1679) adoptée par Spinoza, par Proudhon, et plus récemment par NIETZSCHE et l'école allemande qui soutient que la force d'une nation victorieuse est la preuve de son droit. — Il s'ensuit que nous ne sommes tenus de respecter que ce que nous n'avons pas la force de prendre. « La société est un vivier, dit brutalement Spinoza : dans un vivier, en vertu du droit de nature, tous les poissons jouissent de l'eau ; et, en vertu du même droit, les petits sont mangés par les gros. »

D'après DARWIN, Herbert SPENCER et les partisans de l'évolution, la loi suprême de l'homme consiste dans l'amélioration et le perfectionnement de la race. Or, pour obtenir ce résultat, il n'est qu'un moyen, la *concurrence vitale*, c'est-à-dire la lutte entre les individus et la guerre entre les nations, car c'est elle, qui, en éliminant les faibles pour ne conserver que les forts et les mieux doués, élève sans cesse le niveau de la race. Donc tous les triomphes sont légitimes, et le droit consiste à *être fort*.

— Non, le pouvoir physique de faire une chose n'en donne pas le droit.

1. La force est un simple fait ; or le droit n'est pas fondé sur ce qui *est*, mais sur ce qui *doit être* ; il est un pouvoir moral, ou il n'est rien. Donc, le réduire à la force brutale, c'est en nier jusqu'à l'idée ; c'est nier la justice, le devoir, la moralité toute entière et, avec elle, la liberté, l'âme et Dieu, pour n'admettre que la matière et ses lois fatales.

2. Si la force fait le droit, si la dignité et l'inviolabilité d'un être se mesurent à son pouvoir physique, le tigre et le bœuf sont supérieurs à l'homme, et le brigand, qui me dépouille au coin d'un bois, a vraiment droit à mon argent.

Si la force fait le droit, comme la force ne se prouve elle-même que par la lutte, la conséquence est la guerre perpétuelle, la lutte de tous contre tous, et l'homme devient une bête féroce pour son semblable : *homo homini lupus*.

3. Darwin a beau dire pour justifier la force et, avec elle, la guerre, le duel, etc., que *la force est de la vertu accumulée* ; il est trop évident que, dans une foule de cas, la force n'a rien de commun avec la vertu ; qu'il est des forces brutales et purement physiques, absolument étrangères à la moralité ; bien plus, que la

force du vice et de la passion lui est positivement contraire. Que si, comme nous l'avons vu au chapitre de la *Sanction*, la vertu est, en effet, une source de force et de santé, nous avons constaté aussi que les exceptions sont nombreuses, et qu'en fait, la proportion n'est presque jamais gardée.

Concluons que la force n'est pas le principe du droit, et que, à moins d'être elle-même au service de la justice et du droit, elle n'est ni respectable, ni inviolable.

§ 4. — L'utilité sociale, principe du droit.

Spinoza (1632-1677), J.-J. Rousseau et Hobbes lui-même, tout en admettant qu'en principe il n'y a d'autre droit que la force, et que naturellement chacun a droit à tout ce qu'il peut, reconnaissent qu'une pareille liberté est incompatible avec l'état social; aussi la société a-t-elle dû, dans l'intérêt de tous, y apporter certaines restrictions. Voilà pourquoi le droit n'est plus aujourd'hui que *cette part de liberté que la société laisse et garantit à chacun de ses membres en vue de l'utilité commune*. Telle est aussi l'opinion de St. MILL qui définit le droit : *un pouvoir que la société est intéressée à accorder à l'individu*.

1. Dans cette hypothèse, on le comprend, le droit n'a plus rien d'absolu ni d'invincible. Il dérive, non plus de la nature humaine, mais d'un simple contrat positif et arbitraire, et dès lors, il perd tout caractère métaphysique, pour n'avoir plus d'autre valeur que celle du fait historique qui lui a donné naissance.

2. C'est admettre que l'individu n'a aucun droit vis-à-vis de la société; que celle-ci est au-dessus de toute morale, et que tout ce qu'elle ordonne est juste et saint. Dès lors, le droit perd son caractère essentiel d'invincibilité, l'autorité sociale pouvant toujours abroger ce qu'elle a elle-même établi. En effet, si c'est d'elle que nous tenons les droits de vivre, de travailler, de posséder, il s'ensuit qu'elle peut légitimement nous les retirer, confisquer tous les biens, ordonner même la mort de l'innocent, dès que l'intérêt social paraît l'exiger. C'est admettre qu'en politique la fin justifie les moyens, et ressusciter l'adage antique : *Salus populi suprema lex esto*.

3. Non, la société civile n'a en réalité d'autre raison d'être que de protéger les droits naturels des familles et des individus; il faut donc admettre que ces droits sont logiquement antérieurs et supérieurs à la société civile elle-même. Sans doute, celle-ci peut, pour des raisons d'utilité générale, y apporter certaines modifications, certaines restrictions accidentelles; mais elle est impuissante vis-à-vis du droit lui-même, précisément parce qu'elle n'en est ni la source, ni le principe (1).

(1) Ainsi, l'autorité paternelle, la faculté de posséder, de s'associer, sont autant de

§ 5. **La liberté humaine.** — Telle est pour KANT et les partisans de la morale indépendante l'unique principe du droit, de même qu'ils y voient le fondement du devoir. En effet, disent-ils, ce qui rend l'homme respectable à l'homme, ce qui fait qu'il doit être traité comme une fin et non comme un moyen, c'est la liberté qui le rend arbitre souverain de ses actes.

— Nous admettons sans peine que la liberté est la condition *sine qua non* du droit, comme elle l'est du devoir; mais nous prétendons que, considérée absolument et en elle-même, elle est aussi incapable de fonder le droit que d'expliquer le devoir.

1. En effet, la liberté n'est pas une fin en soi, elle n'a qu'une valeur de moyen; elle n'est bonne que par la fin qu'elle poursuit; voilà pourquoi la liberté de l'homme de bien, qui s'en sert pour observer la loi, est bonne et respectable, tandis que celle de l'homme vicieux ne l'est pas. Ce n'est donc pas la liberté en elle-même qui est sacrée et inviolable, c'est la moralité, c'est la loi, et la liberté ne le devient qu'autant qu'elle y est conforme, ou du moins, susceptible de s'y conformer.

2. Outre la liberté, il faut donc supposer dans le sujet du droit un *devoir* qui la consacre en la réglant, et qui devient ainsi le vrai principe du droit. Comme le dit saint Augustin, *Ubi non est justitia, ibi non potest esse jus*.

II. — Vêritable principe du droit.

Ce principe c'est LE DEVOIR. Il est facile de le comprendre.

1. En effet, à moins de se contredire elle-même, la loi morale qui m'oblige de tendre à ma fin, doit aussi m'en assurer le pouvoir en interdisant aux autres de m'en empêcher. Cette *inviolabilité* qu'elle me garantit pour me permettre de lui obéir, ce *pouvoir* moral qu'elle me confère en m'imposant le *devoir*, constitue précisément le *droit*. Celui-ci n'est donc en somme que le pouvoir moral et inviolable que chacun a d'accomplir librement son devoir, et de faire tout ce qu'il juge nécessaire ou utile pour atteindre sa fin. Ainsi, j'ai le devoir de vivre, de travailler, de posséder, etc.; car ce sont là pour moi des moyens indispensables de tendre à ma fin; j'en ai donc le droit, et, si quelqu'un voulait attenter à mes jours ou me dérober mon bien, je serais en droit de lui résister par la force.

2. On dira : si le devoir est le principe du droit, il s'ensuit que ces deux notions sont rigoureusement coextensives et que nous

droits naturels; la société civile doit donc en respecter le principe et ne rien faire qui y soit contraire; et cependant il lui appartient de régler l'exercice de la propriété, de déterminer les conditions et les effets du droit d'association; elle peut contraindre les mauvais parents à remplir leur devoir, et même retirer la tutelle de leurs enfants aux parents notoirement indignes.

n'avons d'autre droit que de faire notre devoir, comme l'a prétendu Auguste Comte. Or il est certain que le droit déborde beaucoup le devoir, et qu'il nous est loisible de faire une foule de choses auxquelles nous ne sommes nullement tenus.

— Remarquons que le devoir ne doit pas être pris ici au sens étroit d'*action actuellement obligatoire pour tous*, mais au sens large et général de *loi nous ordonnant de tendre à notre fin*. A ce titre il comprend, outre les devoirs proprement dits, tous les actes que, à tort ou à raison, nous pouvons considérer, dans tel ou tel cas donné, comme des moyens utiles pour nous conduire à notre fin, et qui, provisoirement, demeurent dans la sphère du permis et du toléré, ou dans la sphère supérieure du surérogatoire et de l'héroïque.

Le droit se trouve donc en fait toujours plus étendu que le devoir strict; car, outre ce qui est actuellement ordonné, il comprend encore tout ce qui n'est pas positivement défendu, c'est-à-dire tout ce qui est susceptible de devenir moyen, au jugement de chacun, suivant la situation où il se trouve.

3. Nous pouvons donc résumer la théorie du droit en disant qu'il a :

- a) pour *sujet*, la personne et pour *condition*, la liberté;
- b) pour *étendue*, tout ce qui n'est pas actuellement défendu;
- c) pour *limite*, le droit des personnalités voisines;
- d) pour *principe immédiat*, le devoir (1);
- e) pour *principe dernier*, Dieu, qui ayant établi l'ordre et porté la loi, en veut nécessairement l'observation, et, par suite aussi, ce sans quoi cette observation serait impossible.

ART. III. — Distinction des droits.

On peut envisager le droit au point de vue de sa *nature*, de sa *nécessité* et de son *origine*.

§ 1. D'après sa nature. — Le droit est *absolu* ou *relatif*.

1. Le droit *absolu* est celui que nous avons vis-à-vis de Dieu et de notre conscience; il correspond au devoir moral. Ainsi, j'ai le droit absolu de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi morale. Le droit *relatif* est celui que nous avons vis-à-vis des tribunaux et de la justice humaine; il répond au devoir civil. En ce sens, j'ai le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi civile.

(1) En affirmant que le droit a pour principe le devoir, nous ne prétendons pas que celui-ci soit chronologiquement antérieur à celui-là. Nous l'avons dit, ils ne sont l'un et l'autre que deux aspects divers de la loi : la loi en tant qu'elle oblige, et la loi en tant qu'elle protège; ils naissent donc et disparaissent en même temps. Il n'en est pas moins vrai que le droit dépend logiquement du devoir comme de sa raison et de sa règle, et que, comme tel, il doit lui rester subordonné.

2. Ces deux caractères peuvent sans doute se trouver réunis; ainsi, mon droit d'exiger le paiement d'une dette est tout ensemble absolu et relatif, parce que le débiteur a le devoir moral et civil de l'acquitter; mais ils peuvent aussi exister séparément. Ainsi, ai-je le droit de mener une vie oisive, de m'adonner à l'intempérance, de jeter, comme on dit, l'argent par les fenêtres?

Je n'en ai certainement pas le droit *absolu*, car Dieu et la conscience me défendent de gaspiller ce que je pourrais employer utilement à mon développement ou à celui du prochain. Et cependant j'en ai le droit *relatif*, c'est-à-dire que personne ici-bas, si je suis majeur, n'a le droit de m'en demander compte ou de m'en empêcher, et, si quelqu'un l'essayait, j'en appellerais aux tribunaux qui me protégeraient, au besoin par la force; car la loi civile me reconnaît le droit de faire de ma fortune tel usage qu'il me plaît, tant que je ne cause point de tort à autrui.

3. En soi, le droit relatif n'est donc pas un droit, *absolument parlant*, mais seulement une inviolabilité juridique garantie par la loi civile, malgré le mauvais usage qu'on en peut faire. Non pas que celle-ci approuve le mal moral; elle le tolère seulement, parce qu'elle reconnaît qu'il n'est pas de sa compétence de l'empêcher, et que, dans ce cas, il serait plus funeste à l'ordre général, qu'elle a mission directe de sauvegarder, de priver les individus de leur liberté que de les laisser en abuser.

§ 2. **D'après sa nécessité.** — Le droit est *cessible* ou *incessible* selon que nous pouvons ou ne pouvons pas légitimement y renoncer.

1. Les droits *incessibles* résultent immédiatement d'un devoir strict et actuel. Ainsi, j'ai le devoir et, par suite, le droit de conserver ma liberté d'homme, ma vie et mon honneur; je ne puis donc renoncer à ce droit en me vendant comme esclave ou en permettant à autrui d'attenter à mes jours ou à ma vertu; car ce serait me mettre délibérément dans l'impossibilité d'accomplir mon devoir.

2. Les droits *cessibles* résultent d'un devoir qui n'oblige pas au moment même. J'ai en général le devoir et, par suite, le droit d'acquérir et d'accumuler pour moi et pour les miens les choses nécessaires à la vie; cependant, si je suis suffisamment pourvu, ce devoir ne s'impose pas actuellement, et dès lors, je puis, dans tel ou tel cas particulier, renoncer à mon droit de propriété, par exemple, en remettant une dette ou en faisant un cadeau.

§ 3. **D'après son origine.** — Le droit est *naturel* ou *positif*.

1. Le droit *naturel* (*nata lex*) est le droit, tel qu'il résulte de la nature même de l'homme, abstraction faite des conventions et

des lois humaines ; aussi est-il invariable, imprescriptible et identique chez tous les hommes, à quelque société qu'ils appartiennent, en sorte qu'on peut le déterminer par simple déduction de leurs devoirs essentiels. Tels sont les droits de vivre, de travailler, de posséder, etc.

2. Le droit *positif* (*scripta lex*) est le droit, tel qu'il est défini par la législation de tel ou tel pays, ou par quelque stipulation entre particuliers. Il s'ensuit que le droit positif est variable suivant les pays et les législations, et qu'il ne peut être connu que par l'étude du code qui le renferme ou de la convention qui lui a donné naissance. Tels sont les devoirs et les droits concernant l'impôt, le service militaire, etc.

§ 4. — Enfin, on distingue le droit civil et le droit politique.

1. Le droit *civil* est le droit de l'homme, *en tant que citoyen*, c'est-à-dire considéré comme membre d'une société civile organisée. Les droits civils ne sont que les droits naturels eux-mêmes, déclarés, modifiés, restreints ou étendus, selon que l'exige ou le permet l'ordre extérieur. Les quatre droits civils sont pour le citoyen : la libre possession et le libre usage de son corps (*Thabeas corpus* de la loi anglaise), le libre exercice du travail, le libre accès à la propriété, enfin le droit de fonder une famille.

L'autorité compétente peut châtier un citoyen en le privant de quelqu'un de ses droits civils, par exemple, de sa liberté, par la prison, ou d'une partie de sa propriété par l'amende.

2. Le droit *politique* est le droit du citoyen de participer d'une manière plus ou moins directe au gouvernement de son pays : par exemple, le droit de *voter*, le mandat de *juré* ou de *député*.

Le droit politique se distingue du droit civil en ce que celui-ci règle les rapports de citoyen à citoyen, tandis que le droit politique règle les rapports du citoyen vis-à-vis de la société entière.

Dans le régime démocratique, tout citoyen est investi de certains droits politiques ; il peut en être privé en châtiment d'une faute.

Les femmes jouissent comme les hommes des droits civils ; on n'a pas encore jugé opportun de leur reconnaître l'ensemble des droits politiques.

ART. IV. — Corrélation des droits et des devoirs.

Pour plus de clarté, nous distinguerons deux cas, selon que l'on considère le droit et le devoir dans la même personne, ou dans des personnes différentes.

1. Si l'on considère le droit et le devoir dans *la même personne*, il est clair, d'après ce que nous avons dit, que tout devoir entraîne

nécessairement un droit correspondant ; car la loi ne peut se contredire et imposer un devoir, sans garantir en même temps le pouvoir de l'observer ; mais tout droit n'implique pas nécessairement le devoir d'en user ; nous l'avons vu, il est des droits *cessibles* auxquels nous pouvons, et des droits *incessibles* auxquels nous ne pouvons pas légitimement renoncer.

2. Si l'on considère le droit et le devoir dans *des sujets différents*, tout droit dans l'un suppose dans l'autre le devoir de le respecter ; car il y aurait contradiction si la loi ordonnait à celui-là de faire une chose, et permettait à celui-ci de l'en empêcher. Mais tout *devoir* ne suppose pas nécessairement, dans celui envers lequel il oblige, un *droit* correspondant. Ainsi, j'ai le devoir de faire l'aumône, sans que le pauvre ait le droit de l'exiger. Seuls les devoirs de justice supposent, en celui qui en est l'objet, un droit strict, juridiquement exigible ; aussi ne peut-on les énumérer sans indiquer en même temps les droits essentiels d'où ils résultent.

Abordons maintenant les diverses sections de la morale sociale : morale humanitaire, morale domestique, morale civique, politique et économique.

SECTION I. — MORALE HUMANITAIRE

Nous avons des devoirs et des droits vis-à-vis de tout homme, par le seul fait qu'il est *homme* comme nous. Cette participation à la même nature, à la même origine, à la même fin, constitue une certaine fraternité qui oblige.

Homo sum, et humani nihil a me alienum puto (Térence).

En effet, nous ne sommes pas seuls au monde : nous faisons partie d'un tout qui est l'humanité ; dès lors, l'idéal de notre nature, tel que le conçoit la raison, ne comprend pas seulement le développement harmonique de notre personnalité, il exige de plus que ce développement s'opère *sans préjudice* et même *au profit* des personnalités voisines ; de là deux grands devoirs envers nos semblables :

1° *Respecter* en eux le développement régulier de leur personnalité ; c'est la *justice*.

2° *Contribuer* selon notre pouvoir à ce développement : c'est la *charité*.

Donc, *ne pas nuire*, puis *aider* ; *Primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati inserviat*, dit Cicéron. *Devoirs de justice* et *devoirs de charité*, telles sont nos obligations envers nos semblables.

CHAPITRE PREMIER

LA JUSTICE. — DROITS ET DEVOIRS DE JUSTICE

ART. I. — Nature de la justice. — Diverses sortes de justice.

1. Au sens *objectif*, la justice signifie l'équilibre des droits coexistant entre les différents membres d'une société.

En tant que *vertu* spéciale, elle se définit : la volonté ferme et constante de rendre à chacun ce qui lui est dû.

En tant que *devoir*, elle est l'obligation de respecter les droits de nos semblables.

Rendre à chacun ce qui lui est dû, telle est l'essence de toute justice (*cuique suum*). Cela suppose deux conditions nécessaires :

a) La *distinction des personnes* entre lesquelles ont lieu le droit et le devoir de justice (*cuique*).

b) Un *objet déterminé* appartenant à l'une d'entre elles et devant être respecté par l'autre (*suum*).

2. Suivant la perfection plus ou moins grande avec laquelle sont réalisées ces deux conditions, on distingue plusieurs sortes de justice :

a) La justice *commutative*, qui est le respect d'un droit *strict* et parfaitement *déterminé* entre personnes physiques ou morales *distinctes* (1). C'est en vertu de la justice commutative que l'ouvrier a droit à son salaire et le marchand au prix de sa marchandise. Elle seule entraîne, par elle-même, le *devoir de restituer*.

b) La justice *distributive*, qui est le respect dû par les chefs de la société au droit de ses membres dans la répartition des biens et des charges communes. C'est en vertu de la justice distributive que l'État doit distribuer équitablement les impôts, régler ce qui concerne le service militaire, etc.

c) La justice *légale*, qui est le respect dû par les membres de la société civile aux *lois* qui règlent leur participation aux charges communes. Payer ses contributions, faire son service militaire sont des actes de justice légale.

d) Enfin la justice *sociale*, comprenant les droits et les devoirs qui, sans être commandés par une loi, naissent spontanément des circonstances de la vie en société. Par exemple, empêcher par opposition ou abstention injustifiées, l'institution du repos dominical dans une profession, serait une faute contre la justice sociale.

(1) Un *individu* humain est naturellement une personne physique ; une *société* est une personne morale.

ART. II. — Devoirs de justice et droits essentiels.

La justice consistant dans le respect des droits, pour connaître les obligations qu'elle nous impose, il faut nécessairement connaître les droits que nous devons respecter.

Tout homme a, par là même qu'il est homme, un certain nombre de devoirs envers Dieu, envers lui-même, envers autrui; il est donc investi de droits correspondants; car, encore une fois, la logique exige que la loi qui impose le *devoir* garantisse aussi le *pouvoir*.

1. D'abord, tout homme a naturellement le droit de vivre et de se conserver. Nous avons donc le *devoir de justice* de *respecter sa vie*, sauf le cas où, injustement attaqués, nous ne pourrions sauver la nôtre qu'en sacrifiant celle de l'agresseur.

— Ce devoir interdit toutes les formes de l'*homicide*, telles que l'*assassinat*, le *duel*, les exécutions sans jugement, l'*homicide* par imprudence, et, conséquemment aussi, les mutilations, les blessures; en un mot, tout ce qui peut compromettre plus ou moins gravement la vie et la santé de nos semblables.

2. Mais, à quoi servirait la vie, si on n'avait le droit de l'employer librement à la fin pour laquelle elle nous est donnée? Outre le droit de vivre, tout homme a donc encore le droit d'agir librement, de travailler pour lui-même ou pour autrui, et, par suite, de choisir telle profession qui lui convient, comme aussi de s'associer pour accroître la valeur productive de son activité. Nous avons donc le devoir de justice de *respecter le travail et la liberté* de nos semblables.

— Ce devoir condamne l'*esclavage*, le *servage* et tout ce qui est directement contraire à la *liberté de la personne*; de même que les violences, les menaces, et tout ce qui est de nature à entraver la *liberté du travail*.

3. D'autre part, sans une certaine propriété, c'est-à-dire sans le droit d'acquérir, de posséder et d'accumuler les choses nécessaires à la vie, il n'y a ni vie, ni liberté, ni travail possibles. Nous avons donc le devoir de justice de *respecter la propriété* d'autrui.

— Ce devoir interdit le *vol* sous toutes ses formes, violente ou détournée, directe ou indirecte, telles que le *brigandage*, l'*escroquerie* et la *fraude*; de plus, il nous impose l'obligation de restituer à leur légitime propriétaire les biens dont nous pourrions nous trouver injustement détenteurs. La vertu qui correspond à ce devoir s'appelle la *probité*.

4. L'homme raisonnable a besoin pour agir de se diriger par certaines idées et certains principes, il a donc droit à la vérité,

droit de se former librement une conviction (*Liberté de penser*). En conséquence, nous avons le devoir de justice de *respecter ses convictions* sincères, tant qu'elles n'ont rien de contraire au droit évident et au bon ordre. Sans doute, nous pouvons, nous devons même chercher à éclairer celui qui est dans l'erreur ; mais c'est une injustice de le violenter dans ses croyances, ou de troubler son développement intellectuel par le mensonge et l'intimidation (1).

— Ce devoir défend tout ce qui est de nature à propager l'erreur, à encourager l'ignorance ; il interdit de plus l'intolérance vis-à-vis des personnes, à raison de leurs opinions. Toutefois un double écueil est à éviter : le *fanatisme* et l'*indifférentisme*. Le premier, sous prétexte de haïr et de poursuivre l'erreur, est injuste envers ceux qui la professent de bonne foi ; le second, sous couleur de tolérance envers les personnes, devient indifférent pour l'erreur qu'elles représentent et qu'elles propagent délibérément.

5. L'homme, vivant en société, a encore besoin de jouir, vis-à-vis de ses semblables, d'une certaine considération qui lui permette d'exercer sur eux sa part d'influence. Il a donc droit à une certaine estime, à une certaine bonne renommée, et, de notre côté, nous avons le devoir de justice de *respecter son honneur et sa réputation*.

— Ce devoir condamne la *diffamation* sous toutes ses formes, la *calomnie*, la *médiasance*, les *insinuations perfides*, etc. (2).

(1) Dans la situation de fait où se trouvent les États modernes, on peut citer, comme corollaire de la liberté de penser, la liberté de conscience et des cultes, c'est-à-dire le droit pour le citoyen de professer publiquement et de pratiquer la religion de son choix, sous la protection de l'État.

(2) On demandera comment il se fait que la justice interdise la médiasance, puisque personne n'a droit qu'à la vérité, et que le méchant ne saurait avoir droit à la réputation d'un honnête homme ; et en général, comment il peut être défendu de rendre le mal pour le mal, alors que la justice consiste précisément à *rendre à chacun selon ses œuvres*.

La solution de cette difficulté est dans la distinction qu'il faut faire entre la justice *commutative* et la justice *distributive*.

La première, la seule dont il est ici question, défend de faire tort à *qui que ce soit, sauf le cas de légitime défense* ; elle est le devoir de tout homme vis-à-vis de son semblable. Au contraire, la justice *distributive*, qui ordonne de *rendre à chacun selon ses œuvres*, est le devoir exclusif du supérieur vis-à-vis de ses subordonnés : du père vis-à-vis de ses enfants, du maître vis-à-vis de ses serviteurs, du magistrat vis-à-vis de ses administrés, etc. Elle ne se rapporte pas au droit qu'il faut respecter, mais au mérite qu'il faut récompenser, ou au démérite qu'il faut châtier ; voilà pourquoi c'est à l'autorité seule qu'il appartient de punir les fautes, soit en les dénonçant publiquement, soit en leur infligeant quelque autre peine proportionnée à leur gravité.

La médiasance est donc en réalité une injustice, qui consiste à infliger sans mandat un châtiment, souvent excessif, et à ce titre, elle doit être punie et réprimée par la société, gardienne et protectrice des droits.

Il est cependant des circonstances où c'est un droit, parfois même un devoir, de démasquer l'injustice d'autrui, par exemple, pour détruire l'effet d'une calomnie dont on a soi-même été victime, ou pour protéger autrui contre quelque entreprise frauduleuse.

6. Enfin, loutre ces droits naturels, la justice nous ordonne de respecter tous les droits positifs que nos semblables peuvent avoir acquis en vertu de certains contrats, et d'observer loyalement les conventions qui nous lient envers eux.

Tels sont nos principaux devoirs de justice.

Après cet exposé sommaire de nos droits essentiels et des devoirs qui en découlent pour autrui, il importe de revenir sur chacun d'eux et de discuter quelques-uns des problèmes qu'ils soulèvent.

ART. III. — Le respect de la vie. — Le duel.

Le devoir de respecter la vie de nos semblables nous amène à traiter la question du *duel* et du *droit de légitime défense*.

§ 1. — Nature du duel.

Le duel est un *combat dangereux* (c'est-à-dire entraînant danger de mort ou de mutilation grave), *engagé entre deux hommes, de leur autorité privée, d'après une convention préalable, relative au temps, au lieu et au choix des armes*.

On peut voir dans le duel un reste de cet état de barbarie où chacun en était réduit à se faire justice par soi-même, comme aussi de cette croyance superstitieuse que Dieu se doit de faire triompher le bon droit (*Jugement de Dieu*).

Le duel, étant résolu par autorité privée, diffère des combats singuliers engagés pour une cause publique et par ordre supérieur : par exemple, le combat des Horaces et des Curiaces, ou celui de David et de Goliath. Car, si deux armées sont sur le point d'en venir aux mains, rien ne s'oppose à ce qu'on réduise autant que possible le nombre des combattants.

§ 2. — Immoralité du duel.

1. Le duel est un acte *antisocial*. — a) En effet, toute société régulière repose sur ce principe qu'il n'est point permis aux particuliers de se faire justice à eux-mêmes; qu'ils doivent recourir aux tribunaux pour obtenir les réparations auxquelles ils estiment avoir droit. Or le duel consiste précisément en ceci que, pour venger une offense, souvent imaginaire, un citoyen s'arroge le droit monstrueux de prononcer et d'exécuter lui-même une sentence de mort sur un de ses semblables.

b) Que les querelles soient terminées en combats singuliers et qu'ainsi justice soit faite, dans une société constituée de telle sorte que certains de ses membres soient légitimement considérés comme possédant plus ou moins complètement les droits des souverains, nous n'y trouvons pas à redire : ce n'est plus le duel mais le droit de *guerre privée*, exercé avec le minimum de

sang répandu. C'est en ce sens, tout pénétré de l'esprit féodal, que S. Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry, insulté par un des hommes du roi d'Angleterre, se redressa et, la croix primatiale à la main, lui jeta cette apostrophe : *Si je n'étais pas d'Église, c'est en champ clos que vous m'en rendriez raison !*

Inutile de faire remarquer que le rouage social qui pouvait autoriser cette pratique n'existe plus dans nos États modernes : il ne reste en présence que l'autorité judiciaire, d'un côté, et, de l'autre, des particuliers qui, pour avoir gardé peut-être les préjugés favorables au duel en raison de sa noble origine, n'ont cependant aucun droit d'y recourir.

c) En d'autres termes, le duel, même pratiqué pour des motifs très nobles, tout à fait dignes du sacrifice de la vie, est un acte de la justice vindicative; or, pour le *bien commun*, il est nécessaire que, dans la société civile, les particuliers cèdent à l'état l'exercice de ce droit; il s'ensuit que, dans les nations modernes civilisées, le duel, entrepris pour quelque cause que ce soit, est un acte immoral.

Tel est, dans cette question, l'argument péremptoire contre lequel la *raison* (nous ne disons pas le *sentiment*) ne peut élever aucune objection décisive. De nombreux motifs secondaires viennent d'ailleurs le confirmer.

2. Le duel participe tout ensemble à l'immoralité de l'*homicide* et du *suicide*; il est, suivant une ingénieuse définition, un suicide conditionnel subordonné à un homicide manqué. D'une part, le duelliste s'expose, hors le cas de légitime défense, au danger imminent de tuer ou de mutiler gravement son semblable, et, d'autre part, il prétend céder sur sa propre vie un droit qui n'appartient qu'à Dieu.

3. Enfin, le duel est souverainement *déraisonnable* en lui-même, puisqu'il consiste à poursuivre une fin par des moyens absolument impropres à l'atteindre. De fait, quoi de plus absurde que de déclarer l'honneur satisfait et l'injure réparée, par ce seul fait qu'on a donné ou reçu un coup d'épée? Une lutte, quelle qu'elle soit, quand le hasard ou la ruse n'y interviennent pas, peut bien prouver l'adresse, la force ou le courage de celui qui est vainqueur : elle ne démontrera jamais que la justice et le droit soient de son côté. Autant vaudrait résoudre par les armes un problème de mathématiques ou une question de droit d'héritage, comme fit jadis l'empereur Othon.

4. Quant aux *conséquences* funestes d'une pareille coutume, elles sont évidentes :

a) Autoriser le duel, c'est déchaîner les haines et les vengeances personnelles; c'est encourager l'assassinat en mettant l'homicide à l'abri de toutes les poursuites ;

b) C'est hâter la ruine de la société et le retour à la barbarie, c'est-à-dire à cet état où chacun en est réduit à se faire justice à lui-même, où le droit est à la merci de la force.

Concluons que le duel est gravement coupable, et que la morale défend également d'y provoquer et de l'accepter.

§ 3. — Prétextes invoqués en faveur du duel.

Les prétextes qu'on allègue quelquefois pour justifier ou excuser le duel n'ont pas grande valeur.

1. On dit : *l'honneur exige...*

— Quel honneur? Le véritable honneur consiste à mériter l'estime publique; or la mort d'un malheureux, le deuil d'une famille ne seront jamais des moyens efficaces de conserver ou de reconquérir cette estime, et un misérable aura beau blesser ou même tuer son adversaire, il ne réussira pas à prouver qu'il est homme d'honneur. « Non, dit J.-J. Rousseau, l'honneur d'un homme de bien n'est point au pouvoir d'un autre; il est en lui-même, et non dans l'opinion du peuple; il ne se défend ni par le bouclier ni par l'épée, mais par une vie intègre et irréprochable, et ce combat vaut bien l'autre en fait de courage. »

2. On dit : il est des atteintes à l'honneur que la Justice ne venge point, ou qu'elle ne répare que tardivement, inefficacement, en ajoutant à l'outrage reçu le scandale d'un débat public.

— Soit, c'est là une lacune : qu'on la comble en instituant un jury d'honneur(1). Mais, en aucun cas, cette considération ne saurait légitimer une pratique en soi immorale et déraisonnable.

§ 4. — Le droit de légitime défense.

Ne pas confondre le duel avec la défense légitime, qui est un droit et parfois un devoir. Il est clair, en effet, que si l'attaque dont je suis victime est tellement soudaine que la protection sociale arriverait certainement trop tard pour me protéger, je suis en droit de me défendre moi-même, fût-ce au prix de la vie de l'agresseur. *Vim vi repellere, omnia jura permittunt.* C'est ce qu'on appelle le *droit de légitime défense*.

Toutefois, deux choses essentielles sont à retenir :

1° Ce droit n'existe qu'au moment même de l'injuste agression ; en sorte que celui qui tuerait son adversaire, une fois le danger actuel écarté, ou en prévision d'un attentat futur, commettrait un homicide.

2° Ce droit doit être exercé *servato moderamine inculpatæ tu-*

(1) C'est ainsi que, par l'édit de 1631, Louis XIV institua le *Tribunal des Maréchaux*, ou *Tribunal du point d'honneur*. Son rôle était de prévenir les duels en citant les altercants, afin de les réconcilier, ou de condamner l'insulteur à une peine qui pouvait aller jusqu'à un an de prison et 3.000 livres d'amende.

telæ, comme s'expriment les juristes; c'est-à-dire dans la mesure exacte où il est absolument nécessaire pour repousser l'agression. On n'a donc pas le droit de recourir aux voies de fait, si l'on peut se débarrasser de son adversaire par la fuite ou par quelque démonstration armée; ni de le tuer, si un coup ou une blessure suffisent à le mettre hors d'état de nuire. On comprend cependant que, dans la surprise d'une attaque, on n'ait pas toujours le loisir ou le sang-froid de mesurer exactement ses coups, et l'agresseur ne peut s'en prendre qu'à lui-même du malheur qui lui arrive, s'il se met volontairement hors la loi par le fait même de son attentat.

Notons encore que le droit de légitime défense s'étend à la protection non seulement de notre vie, mais encore de notre liberté, de nos biens et surtout de notre vertu, et de plus, qu'il s'applique à la défense d'autrui aussi bien qu'à la nôtre.

ART. IV. — **Liberté individuelle. — L'esclavage et le servage.**

§ 1. **L'esclavage.** — L'esclavage est cet état de l'homme devenu la propriété, la chose d'autrui, à ce point que le maître ne dispose pas seulement du travail de son esclave, mais de sa personne même et de sa vie; qu'il peut l'acheter, le vendre, le mettre à mort, etc. *Servile caput nullum jus habet*, disait le Droit romain.

1. L'esclavage a été admis par les plus grands génies de l'antiquité païenne. Socrate se borne à recommander la bienveillance envers les esclaves. Platon prétend qu'il n'est rien de sain et d'entier dans l'esprit des esclaves. Aristote va plus loin encore : il ne voit dans l'esclave qu'un *outil vivant*, *ἐμψυχον ὄργανον*; or l'outil n'a pas de droits vis-à-vis de celui qui s'en sert. Il admet qu'il est des hommes nés pour la liberté et d'autres nés pour l'esclavage. « Cet état est juste et utile aux esclaves, dit-il. Quand on est inférieur à ses semblables, autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme (et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul ou le meilleur parti à tirer de leur être), on est esclave par la nature (1). »

2. De leur côté, les stoïciens ont combattu l'esclavage au nom de l'égalité humaine. « Il y a, dit Zénon, tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat; à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » — « Des esclaves! s'écrie Sénèque, dis plutôt des hommes. Des esclaves! dis des camarades. Des esclaves! dis des compagnons d'esclavage. Celui que tu appelles esclave a la même origine que

(1) De nos jours encore, plusieurs « intellectuels » ne seraient pas éloignés de se faire les champions d'un certain esclavage. Ceux qui, par exemple, ne voient dans les races inférieures qu'un moyen de servir les intérêts des individualités supérieures et dans la foule, un marchepied pour l'élite. *Humanum paucis vivit genus*. Cf. Voltaire, Renan, Nietzsche, etc.

toi, il jouit du même ciel, respire le même air, vit et meurt comme toi. »

Épictète retourne contre Aristote ses propres arguments. « Il n'y a, dit-il, d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison ; or cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes... Nous ne devons pas vouloir aux autres hommes ce que nous ne voulons point pour nous-mêmes. Or, nul ne veut être esclave. »

Mais c'est au christianisme que revient l'honneur d'avoir extirpé définitivement l'esclavage, en proclamant l'égalité et la fraternité de tous les hommes en Jésus-Christ.

3. Nous l'avons dit, nos devoirs envers nos semblables peuvent se résumer dans la formule de Kant : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité... dans la personne d'autrui comme une fin, et jamais comme un moyen*. Or, l'esclavage consiste précisément à traiter la personne de nos semblables comme un *moyen*, à lui refuser tout respect, à nous l'appropriier comme une *chose*, à la faire servir, à la sacrifier même à notre utilité, à ne lui reconnaître aucun des droits inhérents à la personne humaine.

L'esclavage est donc souverainement immoral ; il est au premier chef un crime de lèse-humanité, la négation sommaire de tous les droits du prochain, la violation de tous nos devoirs envers lui. *Homo res sacra homini*.

L'esclavage a, de plus, cette conséquence fatale de dégrader l'humanité, non seulement dans l'esclave, qu'il avilit en supprimant chez lui tout sentiment de responsabilité et de dignité personnelle, mais encore dans le maître lui-même, dont il favorise la paresse, l'orgueil et tous les vices.

§ 2. **Le servage.** — Le servage féodal était un esclavage adouci, une sorte d'intermédiaire entre l'esclavage proprement dit et la domesticité.

Le serf faisait partie intégrante du domaine seigneurial ; il était attaché à la terre et ne pouvait être vendu qu'avec elle ; mais on lui reconnaissait le droit de posséder, d'acquérir, de fonder une famille. Sa condition était donc moins dure et moins révoltante que celle de l'esclave.

Néanmoins, l'état de servage constituant une violation de certains droits essentiels inhérents à la personne humaine, tels que le droit de choisir librement sa profession et sa résidence, de travailler pour soi et pour les siens, de s'associer, etc., est condamnable au même titre que l'esclavage, bien qu'à un moindre degré. Aussi les progrès de la civilisation tendent-ils à faire disparaître de plus en plus ce dernier vestige des institutions paternes. On sait que le servage a subsisté en Russie jusqu'en 1861.

ART. V. — **La liberté de penser.**

1. L'intelligence étant une faculté nécessaire qui adhère fatalement à la vérité évidente, il est clair que, par liberté de penser, on ne saurait entendre le droit de penser ce que l'on veut, par exemple que $2 + 2 = 5$, ou que, quand on a emprunté de l'argent, on n'est pas tenu de le rendre. La seule liberté dont l'intelligence est susceptible, consiste à être affranchie de tout préjugé, de toute idée préconçue, de toute passion déréglée capable de fausser l'activité de l'esprit et d'entraver son mouvement normal vers le vrai. En d'autres termes, la liberté de penser, au point de vue *logique* et *psychologique*, n'est autre chose que *l'impartialité*.

Sous ce nom d'idées préconçues, nous ne comprenons évidemment pas les vérités déjà connues et les certitudes légitimement acquises, de quelque nature qu'elles soient, même religieuses; car, loin de gêner l'esprit, elles ne peuvent que l'aider à découvrir ce qu'il ignore en s'appuyant sur ce qu'il sait. En aucun cas la vérité ne saurait être opposée à la vérité.

2. Au point de vue du *droit individuel*, la liberté de penser n'est donc que le droit de rechercher la vérité loyalement et par tous les moyens en notre pouvoir, d'examiner le fondement de nos croyances, de nous former des convictions solides et raisonnées, selon nos besoins et nos aptitudes personnelles. En ce sens, la liberté de penser se confond avec le droit à la vérité : droit essentiel, primordial, imprescriptible, résultant de notre nature raisonnable (1).

3. Au point de vue du *droit civil*, la liberté de penser consiste dans le droit, non plus simplement de penser — car il n'existe point de mesures coercitives pour empêcher un homme d'adopter les opinions qui lui paraissent les plus plausibles — mais encore d'exprimer sans contrainte nos pensées et nos opinions, quelles qu'elles soient, et de les propager par la parole, par la plume ou par la presse.

En effet, croire en soi-même qu'une proposition est vraie, c'est la croire vraie pour tous; de là le désir naturel de la communiquer aux autres : car c'est tout un pour l'homme convaincu de connaître la vérité et de la vouloir répandre. La liberté civile de

(1) On le voit, rien de plus opposé à la véritable liberté de penser que cette prétendue *libre pensée* qui, sous prétexte de n'admettre que ce qu'elle peut comprendre et se démontrer à elle-même, rejette *a priori* les autorités les plus légitimes et renonce de gaieté de cœur à l'un des principaux organes de vérité. Loin de constituer une liberté, ce travers d'esprit, né de l'orgueil, n'est le plus souvent que la soumission ou plutôt l'asservissement de l'intelligence au préjugé d'une secte ou d'un parti.

penser implique donc la faculté de manifester ses opinions et de chercher à les faire partager.

4. Toutefois, on le comprend, ce droit ne saurait être absolu, et la liberté de communiquer nos pensées ne saurait s'étendre jusqu'au droit de calomnier, ou de diffamer nos semblables, de les exciter à des crimes ou délits punis par la loi, d'égarer ou de corrompre les âmes sans défense. Le pouvoir civil qui a la responsabilité de l'ordre social, a, par là même aussi, le droit et le devoir de s'opposer à la diffusion de certaines opinions et de certaines erreurs, comme il s'oppose à la contagion de certains vices et de certaines maladies. Or il n'y a pas de droit contre le droit. Permettre de tout dire, de tout écrire contre les mœurs, contre les hommes et contre Dieu, en ne se réservant de punir que les actes une fois accomplis, c'est attendre l'explosion d'une mine après l'avoir laissé charger et allumer sous ses yeux. La tolérance a donc ses limites (1).

5. Mais, dira-t-on, celui qui se trompe de bonne foi, n'a-t-il pas le droit, le devoir même, de publier ce qu'il croit être la vérité ? et, en ce cas du moins, sa liberté n'est-elle pas sacrée, inviolable ?

— La bonne foi où il se trouve excuse assurément celui qui propage l'erreur, mais elle n'atténue en rien l'effet nuisible de ses opinions, et, dès lors, le droit de l'autorité demeure entier. Sans doute, l'exercice de ce droit est très délicat dans la pratique, et mieux vaut souvent tolérer l'erreur que supprimer la liberté, mais le droit est théoriquement indiscutable.

Quant à l'inviolabilité prétendue de la liberté, rappelons ce que nous avons dit ailleurs (cf. p. 169) : ce n'est pas la liberté qui est sacrée et inviolable pour elle-même, c'est la vérité, c'est la justice. « La liberté n'a de valeur qu'autant qu'elle est moyen de vérité et condition de moralité. Si elle ne respecte pas ce pour quoi elle est faite, elle n'a plus droit elle-même à notre respect ; il est juste qu'elle soit entravée et qu'on l'empêche de nuire » (Ollé-Laprune, *Les sources de la paix intellectuelle*).

ART. VI. — La véracité. — Le mensonge.

Si, comme nous venons de le voir, il nous est interdit d'entraver l'intelligence d'autrui dans sa libre recherche de la vérité, il est clair que nous avons encore bien moins le droit de l'égarer

(1) On a soutenu que le secret de la paix et de l'union consiste à « tout aimer pour tout comprendre, et à tout comprendre pour tout pardonner et tout tolérer » — C'est une absurdité, car il est impossible d'aimer le mal et d'adhérer à l'erreur connue. Tout au contraire, mieux on comprend qu'une action est mauvaise, qu'une opinion est fausse, et moins on est disposé à pardonner l'une et à tolérer l'autre.

positivement en la conduisant à l'erreur. Le mensonge sous ses diverses formes : réticence coupable, dissimulation et mensonge en action, fausseté ou équivoque dans le langage, constitue donc une faute non seulement contre la morale individuelle, mais aussi contre la morale sociale.

Qu'il faille éviter le mensonge et respecter la vérité dans l'intelligence des autres en pratiquant la véracité, personne n'en doute, mais l'unanimité cesse quand il s'agit de déterminer exactement la *nature du mensonge* et les *limites* de la vertu de véracité.

Deux principales théories sont en cours au sujet du mensonge : l'une, plus rigoriste, est celle de *Kant*; l'autre, plus humaine, est adoptée par les *scolastiques*.

§ 1. — Théorie de Kant.

1. *Exposé.* — Kant voit dans le mensonge la faute morale *individuelle* la plus grave que l'homme puisse commettre : « Le mensonge, dit-il, est l'avilissement et pour ainsi dire l'anéantissement de la dignité d'homme. Une personne qui ne croit pas ce qu'elle dit à un autre, — *ne serait-ce qu'à un être idéal*, — a moins de valeur que si elle était une simple chose. » D'après lui, le mensonge est essentiellement mauvais parce qu'il poursuit « une fin complètement opposée à la fin dernière et naturelle de la parole » qui est de manifester la pensée. La loi morale qui l'interdit ne souffre ni tempérament ni exception.

2. *Critique.* — La théorie de *Kant* dénonce l'atteinte portée par le manque de sincérité à la dignité de la personne humaine, mais elle ne *démontre* pas que toute fausseté matérielle, introduite dans le langage en vue d'une bonne fin, soit absolument immorale et doive être interdite sans exception.

Son argumentation suppose que le désaccord entre la pensée intérieure et le signe extérieur qui l'exprime est *de lui-même* un désordre moral; mais c'est là supposition gratuite. En effet, ce désaccord n'étant qu'un *défaut psychologique*, ne peut constituer par lui-même la *malice morale* du mensonge. Il n'entre dans la sphère de la moralité, même individuelle, que par la fin sociale à laquelle la parole est naturellement ordonnée. C'est donc de cette finalité que le langage tire formellement sa valeur morale, c'est par son aptitude à la remplir qu'il doit être moralement apprécié, à moins que l'on ne veuille considérer comme faute morale l'emploi de n'importe quels instruments en dehors de la destination qui résulte de leur seule conformation physique, ce qui serait méconnaître la nature supérieure de l'ordre moral et le rabaisser au niveau des relations purement physiques (1).

(1) L'examen de la simple nature physique montre que les mains sont faites pour

§ 2. — Théorie scolastique.

A la différence de Kant, les scolastiques examinent le mensonge au double point de vue personnel et social. Ils se distinguent entre eux par l'importance attachée à l'un de ces points de vue, de préférence à l'autre, et par les conclusions diverses auxquelles les conduit cette préférence.

1. *Les écoles anciennes* ont insisté sur le désordre *ontologique* et *individuel* du mensonge. Sans méconnaître la fin sociale de la parole, elles ont placé la malice du mensonge surtout dans la contradiction pour ainsi dire *métaphysique* introduite par lui entre la pensée et le langage naturellement destiné à l'exprimer. Il suit de ce principe que toute parole fausse consciemment adressée à un autre constitue un véritable mensonge et ne peut jamais être légitime.

Comme il reste vrai cependant que *toute vérité n'est pas bonne à dire*, et que certains secrets doivent être gardés à tout prix, un problème moral se pose : D'une part, il faut sauvegarder absolument le rapport ontologique de conformité entre la pensée et la parole; de l'autre, il faut éloigner de l'intelligence d'autrui la vérité qu'il ne doit pas savoir, soit en le maintenant dans l'ignorance, soit même, si cela devient nécessaire, en occasionnant en lui une erreur. C'est à ce double but que répond la théorie de la *restriction mentale*.

Par la restriction mentale, en effet, la véracité est sauvegardée dans son caractère ontologique et moral, personnel et social, car la formule employée doit être matériellement exacte et de nature à pouvoir être entendue dans son vrai sens par celui auquel elle s'adresse; mais cette formule est choisie de telle sorte qu'elle soit plus ou moins probablement incomprise.

2. *Des philosophes et des théologiens catholiques modernes*, reprenant à leur compte, avec quelques amendements, la théorie déjà ancienne de Hugo Grotius et de Puffendorf, considèrent la question surtout au point de vue de la morale sociale. *Le mensonge est interdit parce qu'il viole le droit d'autrui à connaître la vérité* (Dubois, *Théologie*...).

Selon cette théorie, il n'y a pas mensonge *formel*, mais seule-

saisir les objets que les pieds sont ordonnés à la marche. Intervenir ces deux usages n'est en soi pas en soi une faute morale. C'en serait une s'il survenait une circonstance d'ordre moral. Un clown qui marche sur les mains pour réjouir l'assistance ne rend coupable d'aucun désordre moral; il n'en serait pas de même d'un président de tribunal qui prétendrait entrer ainsi à l'audience (Voir *La nature de l'ordre moral*, p. 34).

(1) On doit laisser cet interlocuteur doué de la prudence qui lui convient. — Ce ne serait plus la restriction mentale permise (*late mentalis*), mais l'équivalent d'un mensonge (*stricta mentalis*), que de lui substituer par la pensée un être idéal doué d'une pénétration et d'une méfiance pratiquement irréalisables dans le cas concret où l'on se trouve.

ment *matériel*, lorsque pour cacher à un autre une vérité qu'il n'a aucun droit de savoir et que l'on est absolument tenu de garder secrète, on se sert d'une locution matériellement fausse et en désaccord avec sa propre pensée. La *définition* courante du mensonge sera donc ainsi corrigée : « Mentir, c'est parler contre sa pensée avec l'intention *injuste* de tromper. » — Le mensonge consiste dans le fait de refuser à autrui la vérité *qui lui est due*. — « *Negatio veritatis debitæ* ». — D'où le nom de *Théorie du droit à la vérité* donné à cette opinion.

§ 3. — **Appréciation de la théorie scolastique.**

Les deux dernières opinions que nous venons d'exposer ont le mérite de tenir compte du caractère à la fois *personnel* et *social* de la véracité.

1. *La première* plaît par sa rigueur métaphysique, mais peut-être laisse-t-elle trop au second plan le caractère essentiellement social de la parole, par lequel l'accord ontologique du signe et de la chose signifiée devient formellement une relation d'ordre moral. De plus, on peut se demander si elle ne met pas dans l'impossibilité de garder des secrets nécessaires une grande partie du genre humain. L'usage de la restriction mentale en effet, pour autant qu'il doit vérifier les conditions requises, entraîne une dépense d'esprit qui ne saurait être à la portée du grand nombre.

2. *La seconde opinion* nous semble présenter deux avantages, mais appeler aussi une importante réserve.

D'abord elle applique au devoir de la véracité son véritable *critérium moral* qui est l'ordre des relations sociales. Par suite, et c'est son second avantage, elle permet d'éviter les difficultés, subtiles en théorie et parfois inextricables en pratique, de la restriction mentale.

Par contre, elle demande, en vertu de ses principes mêmes, que l'on fasse une réserve, ou plutôt que l'on insiste sur celle que ses auteurs ont eux-mêmes indiquée.

Les expressions « *droit à la vérité*, refus ou négation de la vérité *due* à autrui », évoquent une idée de *justice commutative* étrangère à la question. Elles présentent le danger de faire croire que, pour être obligé de dire la vérité, il faille discerner dans son interlocuteur un droit positif et pleinement déterminé à la savoir de vous, et que, faute de ce titre positif, aucune vérité ne lui serait due. Or, il n'en est rien. Le devoir de dire la vérité est de l'ordre non de la *justice commutative*, mais de la *justice sociale*. Tous, par le fait qu'ils sont hommes, ont à la recevoir le genre de droit que comporte cette sorte de justice. L'exception à ce droit et à ce devoir doit provenir, dans chaque cas particulier,

des exigences supérieures d'un autre devoir ou d'un autre droit et elle ne peut se produire, selon la remarque de M. Fonsegrive, que *dans la mesure* où cet autre devoir et cet autre droit l'exigent. On l'a comparée au droit de légitime défense qui doit s'exercer *cum moderamine inculpatæ tutelæ*.

§ 4. — Conclusion.

Le mensonge n'est donc pas seulement une faute contre la morale individuelle, mais surtout contre l'ordre des relations humaines qu'il trouble par le mauvais usage de la parole. A ce titre, tout mensonge formel est absolument interdit.

S'il arrive cependant que l'ordre même de ces relations demande que telle vérité reste absolument cachée, la doctrine scolastique, plus humaine en cela que celle de Kant, et plus conforme aux vrais principes de la moralité, consacre cette exception, mais elle exige que la restriction mentale ou le refus de la vérité ne soient employés que pour un motif proportionné et ne dégèrent jamais en mensonge formel.

Nous aurions à parler ici des *Droits économiques*, en particulier du *travail* ; mais, l'exercice de ces droits soulevant des problèmes sociaux fort complexes et qui ont pris de nos jours une importance capitale, nous en renvoyons l'étude détaillée à une IV^e section de la Morale sociale, intitulée *Morale économique*.

CHAPITRE II

LA PROPRIÉTÉ

ART. 1. — Nature de la propriété.

§ 1. — Le droit de propriété est un droit de justice commutative.

1. Les principaux droits et devoirs en matière de justice, ceux même, peut-on dire, où l'essence de cette vertu se rencontre à l'état le plus pur et le plus parfait, sont les droits et les devoirs qui ont pour objet la *propriété*. Le devoir de justice, nous l'avons dit, peut s'exprimer dans la maxime *cuique suum*. Dès lors la justice est d'autant plus stricte que ces deux mots sont pris dans leur sens le plus rigoureux, c'est-à-dire que la distinction et l'opposition des *personnes* morales est plus nette : *cuique* ; — et que le droit de ces personnes sur leur *chose* est plus immédiat et plus déterminé : *suum*.

2. De là les degrés divers de la vertu de justice :

a) Lorsque plusieurs possèdent en commun une même chose ou, tout au moins, ont ensemble un certain droit sur elle, ces différents possesseurs ou ayants droit constituent, sous ce rapport, une seule personne morale ; de plus, et par le fait même, le droit de chacun d'eux sur la chose est quelque peu indéterminé. Ces divers possesseurs ou ayants droit, ont les uns envers les autres, par rapport à ce même bien, de *vrais devoirs de justice*, mais c'est une justice imparfaite qui s'appelle, selon les cas, justice *distributive légale* ou *sociale*. Sa violation n'entraîne pas immédiatement, par elle-même, un devoir strict et défini de *restitution*.

b) Il n'en est pas de même lorsque tel bien parfaitement déterminé est la *propriété exclusive* de telle personne physique ou morale. Toute atteinte portée à ce bien par une *autre* personne constitue une violation de la justice stricte, dite justice *commutative* et entraîne immédiatement et par elle-même le devoir strict de *restituer*.

§ 2. — Définition de la propriété.

1. En général, la propriété se définit : *le droit de jouir et de disposer d'une chose à l'exclusion d'autrui*. Tout droit de propriété comporte donc un double point de vue : un point de vue *positif*, en tant qu'il est le pouvoir de jouir et de disposer de certaines choses, et un point de vue *négatif*, en tant qu'il est le pouvoir d'interdire à tout autre personne l'usage de ces choses.

Le code civil, se plaçant à son point de vue spécial, la définit : *le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements*.

Le droit romain la définissait : *Jus utendi, fruendi et abutendi*. *Utendi*, c'est-à-dire de se servir de la chose, *salva rei substantia*, par exemple, en habitant sa maison ; *fruendi*, c'est-à-dire d'en recueillir les fruits, par exemple, en percevant le loyer de sa maison ; *abutendi*, c'est-à-dire de détruire la chose ou de l'aliéner, par exemple, en démobilisant ou en vendant sa maison.

Le mot *propriété* s'emploie aussi au sens concret, pour exprimer, non plus le droit lui-même, mais l'objet du droit ; il signifie alors *toute chose possédée légitimement*.

2. Il ne faut donc pas confondre la *propriété* avec la *possession*. La propriété est un *droit* et, comme telle, relève de l'ordre moral ; la possession est un pur *fait*, consistant dans la détention actuelle d'une chose ; elle relève de l'ordre physique. Sans doute, l'ordre exige que le fait reste uni au droit, et que le *propriétaire* soit en même temps le *possesseur* ; en réalité ils peuvent être séparés. Le

brigand qui me dépouille, prend possession de ma bourse, sans en avoir acquis la propriété; tandis que moi, j'en conserve la propriété, bien qu'en ayant perdu la possession.

3. On distingue la propriété *privée* et la propriété *commune* ou *collective*.

Par la propriété *privée*, l'individu jouit en propre et dispose à son gré de certains biens à l'exclusion de tout autre individu.

Dans la propriété *commune* ou *collective*, tous les biens restant aux mains de la collectivité, tous et chacun des membres qui la composent peuvent en jouir en commun à l'exclusion de ceux qui ne font pas partie de cette société. Ainsi un jardin public, une fontaine, etc.

Un problème très grave par les conséquences sociales qu'il entraîne, est celui du *fondement de la propriété*. En réalité, il comprend deux questions fort distinctes qu'il importe de résoudre séparément.

On peut considérer le droit de propriété au point de vue *abstrait* et *général*, et se demander ce qui en fait la *légitimité* et l'*inviolabilité*; et on peut le considérer au point de vue *réel* et *concret*, et se demander à *quelles conditions* il s'acquiert et comment il s'étend à tel ou tel objet déterminé.

Dans la première question, on explique comment *en droit* tout homme *peut devenir* propriétaire, et dans la seconde, comment *en fait* l'homme *devient* légitime propriétaire. La première indique le fondement et l'origine du droit de propriété en lui-même; la seconde indique plutôt le fondement et l'origine de l'*appropriation*.

Il est évident que ce sont là deux choses bien différentes, qui ne sauraient se démontrer par les mêmes arguments; car si le droit *abstrait* et *radical* à la propriété est, comme nous le verrons, *naturel*, *essentiel* à la personne humaine, *inaliénable*, et par suite *identique* chez tous les hommes; le droit *concret* de posséder actuellement tel ou tel objet est *acquis*, *accidentel*, dépendant des circonstances extérieures, *cessible* et très *inégal* suivant les individus (1).

ART. II. — Fondement du droit de propriété considéré abstraitement.

Il est facile de démontrer que le droit *abstrait* de propriété est essentiellement *naturel*, et non pas, comme plusieurs l'ont pré-

(1) Ainsi, c'est le premier de ces droits qu'on lésait jadis dans l'esclave en lui refusant la capacité de devenir propriétaire; tandis que c'est le second que viole le voleur en dépouillant l'homme libre d'une propriété légitimement acquise.

tendu, « une simple création de la loi civile pour l'utilité commune ».

En effet, tout ce qui est indispensable à un être pour atteindre sa fin, appartient à la nature de cet être. Or, sans le droit de propriété, étant données les contingences de la vie et les passions humaines, ni l'individu, ni la famille, ni la société ne peuvent subsister et se développer normalement, selon les exigences de leur nature.

a) Nous l'avons déjà dit, pour progresser, l'homme a besoin de liberté, de sécurité, de certains loisirs. Or, si la propriété n'est pas inviolable, si ce qu'il amasse peut être consommé par le premier venu ; comme il est plus commode de prendre que de produire, l'individu sera à la merci du plus robuste ou du plus rusé, réduit à veiller et à lutter sans cesse pour défendre ce qu'il a, et par suite, hors d'état de progresser et de pourvoir à ses besoins supérieurs.

b) A son tour, le fonctionnement normal de la famille suppose une certaine réserve de biens dont la jouissance exclusive lui soit assurée. Si le père est condamné à subvenir au jour le jour aux nécessités les plus urgentes, l'existence de la femme, l'entretien du vieillard, l'éducation de l'enfant sont à la merci du moindre accident ou de la première maladie.

c) Enfin, si le produit de son travail n'est garanti à personne, il n'est plus de culture ni d'industrie possibles ; plus de capital, plus d'épargne : c'est la consommation immédiate poussée jusqu'à l'intempérance, c'est la guerre de tous contre tous, c'est la misère universelle, la ruine de la société et de la civilisation.

On voit que le fondement de la propriété, ce qui la rend légitime et inviolable, c'est la nécessité où nous sommes, c'est le devoir que nous avons de vivre, de nous développer autant que le comporte notre nature et d'atteindre la fin pour laquelle nous sommes faits. La propriété est donc directement voulue de Dieu, qui, en nous imposant cette fin, nous ordonne de prendre les moyens propres à l'atteindre ; par suite, elle est vraiment *de droit naturel*.

2. Voilà pourquoi Dieu a mis au cœur de tout homme un penchant si prononcé pour la propriété. Ce penchant se manifeste d'une manière non équivoque chez l'enfant ; l'éducation le développe et le règle, la loi civile le garantit et le sanctionne, mais c'est dans la nature même qu'il a sa racine.

Voilà pourquoi, chez tous les peuples, même les plus barbares, nous constatons l'existence de la propriété ; or cette universalité est l'indice certain d'une loi de nature. *Consensio omnium lex naturæ putanda est*, dit Cicéron.

Sans doute, dans toutes les sociétés organisées, le droit de pro-

priété est entouré de garanties qui en font un droit positif, mais en soi, il est un droit essentiellement naturel. Comme le dit Portalis « le principe de ce droit est en nous. Il n'est point le résultat d'une convention humaine ou d'une loi positive; il est dans la constitution même de notre être et de nos différentes relations avec les objets qui nous entourent ».

**ART. III. — Fondement du droit concret de propriété.
Origine de l'appropriation.**

Nous avons établi que la propriété est de droit naturel; que tout homme peut *en droit* devenir propriétaire; que tel est le vœu et le besoin de la nature. Il s'agit maintenant de savoir comment *en fait* l'homme s'approprie légitimement les choses; en d'autres termes, quels sont les *titres* de la propriété.

§ 1. — Le fondement de l'appropriation est double : l'occupation et le travail.

1. Constatons d'abord que, par le *travail*, nous nous approprions vraiment les choses. En effet, ma première propriété, mon premier capital, c'est évidemment *moi-même*, mes membres, mes facultés; car la première condition de la personnalité est précisément la possession de soi-même. Mes membres et mes facultés étant à moi, je puis les appliquer à ce que je veux, les employer comme je veux; ma seconde propriété est donc mon *travail*, qui n'est autre chose que le libre usage de mes membres et de mes facultés. Il s'ensuit que le produit de mon travail est également à moi; car, en confectionnant, en modifiant librement cet objet, j'y incorpore quelque chose de moi, de mon intelligence, de mes efforts, de mon temps et de ma vie, je le fais *mien*; et, dès lors, il est comme un prolongement de ma personnalité, une extension du moi et, à ce titre, inviolable comme moi-même. Quand le sauvage a tué un daim ou s'est fabriqué un arc, il comprend de lui-même que cette arme et ce gibier sont à lui.

On voit que, si le travail est la source naturelle de la propriété réelle et effective, ce qui lui donne son caractère sacré et sa vertu d'appropriation, c'est l'inviolabilité de la personne humaine, laquelle, se possédant elle-même, applique son activité à ce qui lui plaît et comme il lui plaît.

2. Mais le travail ne crée rien; il suppose une matière à laquelle il s'applique : un champ à cultiver, des matériaux à mettre en œuvre, bref, certaines choses que personne ne s'est encore appropriées. Le droit acquis par le travail suppose donc lui-même un premier mode d'appropriation, qui n'est autre que l'occupation. Elle se définit : *L'acte par lequel un individu ou un groupe d'indi-*

vidus prend possession d'une chose n'appartenant à personne, avec l'intention de se l'approprier.

Ce droit est légitime; car d'une part, le premier occupant ne lèse aucun droit préexistant, puisque, par hypothèse, l'objet n'est à personne; et de l'autre, l'occupation n'est que l'exercice du droit radical de propriété, qui appartient naturellement à la personne sur la chose.

Donc, *occupation première* d'une chose qui est *nullius*, par une prise de possession extérieurement manifestée; puis, *travail* qui consacre cette occupation et la rend définitive : tels sont les deux fondements *naturels* de l'appropriation, les deux faits plus ou moins inséparables qu'on trouve à l'origine de toute propriété légitime.

Concluons que l'homme s'approprie naturellement les choses, sans qu'il soit besoin de recourir à une convention, à une loi positive des gouvernants ou à un contrat préalable.

§ 2. — Objections.

1. On dit : si tous peuvent naturellement acquérir un droit à tout, il s'ensuit que, en m'appropriant une chose, je prive autrui de cette possibilité et de ce droit; la première occupation est donc une injustice, un vol fait à la communauté.

— Si cette raison avait quelque valeur, s'il m'était interdit de m'approprier tel objet inoccupé, parce que, en agissant ainsi, j'empêche un autre de le prendre pour lui, les autres devraient, pour le même motif, observer la même réserve, et la conclusion serait que rien ne peut plus être à personne.

2. Du moins, dit-on, comment expliquer que le droit de propriété s'étende jusqu'au sol lui-même? On conçoit que l'homme s'approprie le produit de son travail, la moisson qu'il a semée, les fruits qu'il a cultivés, mais la terre elle-même, n'étant pas le fruit du travail, nul ne peut se l'approprier sans faire tort à la communauté. « Les fruits sont à tous, dit J.-J. Rousseau, mais la terre n'est à personne. »

— L'objection manque de logique. En effet, ce qui produit la moisson, c'est bien moins le travail de l'homme que la vertu germinative de la terre, stimulée par les agents extérieurs : pluie, soleil, etc. Si donc on prétend restreindre le droit du travailleur au produit net de son travail, on n'a guère plus de raison de lui reconnaître la propriété de la moisson que celle du sol qui l'a produite.

Notons de plus qu'en cultivant un terrain, l'homme y incorpore sous forme de labours, d'engrais, etc. une grande partie de son travail qui en accroît singulièrement la valeur et dont une seule moisson est loin de représenter l'équivalent. C'est donc à lui qu'il appartient de bénéficier de cette plus-value en conservant un certain droit sur le sol qu'il a fécondé de ses sueurs.

3. On insiste : il n'en est pas moins vrai que cette parcelle de sol, que vous vous appropriez, est et demeure soustraite à l'utilité commune.

— Non ; la communauté ne subit de ce chef aucun tort. Bien loin de commettre un vol à son préjudice, je lui rends, en réalité, un service signalé ; car, en prenant possession de ce coin de terre que je cultive, j'en double, j'en décuple la valeur par mon travail et mes sueurs. On a constaté en effet qu'une lieue carrée de terre en friche nourrit fort mal un homme par la chasse ; qu'une étendue égale suffit à nourrir cent hommes par le pâturage, mille par l'agriculture, beaucoup plus encore par l'agriculture et l'industrie réunies. C'est si vrai que les gouvernements intelligents, loin de regarder comme une usurpation le fait de s'approprier un terrain inoccupé, y voient un service digne de récompense.

4. Mais enfin, dit-on, n'y a-t-il pas de limites au droit d'appropriation, et n'est-il pas scandaleux et contraire au vœu de la nature de voir un seul homme posséder en propriété exclusive ce qui suffirait à la subsistance de cent familles ? « Le besoin, dit Brissot de Warville, est le seul titre de notre propriété, et la mesure de nos besoins doit être celle de notre fortune. Si 40 écus suffisent pour conserver notre existence, en posséder 200.000 est un vol évident, une injustice... Quand le besoin est satisfait, l'homme n'est plus propriétaire. »

— Nous l'avons dit plus haut, le besoin n'est en soi le fondement d'aucun droit ; en particulier, il n'est ni le titre ni la mesure de la propriété (Cf. *Le Principe du droit*, pp. 165-170).

a) Aussi bien, de quel besoin prétend-on parler ? du besoin immédiat, du besoin d'un jour, d'une année ou de toute une vie ? Du besoin de l'individu ou de sa famille ? — Puis, qu'appelle-t-on besoin, et qui distinguera le superflu de l'utile et l'utile du nécessaire, les besoins vrais des besoins factices ? Dans cette théorie, le fainéant a autant de droit à la richesse que l'homme laborieux : dès lors à quoi bon travailler ? — Enfin, l'homme étant essentiellement progressif, ce qui suffit à ses besoins aujourd'hui n'y suffira plus demain ; sous peine de demeurer stationnaire, il faut donc que ses ressources dépassent toujours ses besoins immédiats. En ce sens, ce qu'on appelle le *superflu* est encore nécessaire.

b) Du reste, l'autorité civile a toujours le droit, en vue du bien public, de porter des lois qui préviennent l'accumulation exorbitante de la propriété privée dans les mêmes mains et l'occupation exclusive de trop grandes étendues de terres (1).

(1) Théoriquement, le droit de propriété a des limites ; car ce droit ne saurait
COURS DE PHILOSOPHIE. — T. II.

c) Puis, en partant de ce prétendu scandale de la richesse, le collectivisme oublie une chose, c'est que, si la propriété est un droit que tous doivent respecter, elle entraîne aussi des *devoirs* proportionnels à son étendue et aux besoins d'autrui. Ce sont les devoirs de charité et de solidarité sociale.

De fait, le propriétaire ne possède pas seulement pour lui-même. Dans le plan de Dieu, tout ce qui n'est pas nécessaire à ses besoins légitimes est destiné à l'utilité commune, non seulement par l'épargne et la constitution du capital qui concourent au développement de l'industrie et, par suite, de la prospérité générale, mais encore par la charité envers les pauvres. Sous ce rapport, le riche est en quelque sorte l'administrateur d'une partie des biens de la communauté, avec cette réserve expresse qu'il ne doit rendre compte de son administration qu'à Dieu et à sa conscience.

ART. IV. — Des titres secondaires de la propriété.

Avec le code civil nous avons défini la propriété : le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage contraire à la loi. On peut donc aliéner ses biens, en transférer la propriété, soit à titre gratuit par le don, soit à titre onéreux par la vente ou l'échange, soit enfin les transmettre après sa mort par testament. Le *don*, l'*achat*, l'*héritage* constituent ainsi autant de titres secondaires de la propriété.

§1. Le don. — Ici encore nous nous heurtons à l'objection socialiste. On dit : Que l'homme jouisse en paix du fruit de son travail, rien de mieux ; mais, que le fruit de ce travail passe aux mains d'un autre qui en jouira dans l'oisiveté et dans les vices qu'elle enfante, n'est-ce pas directement contraire à la fin de la propriété, qui est d'exciter au travail ?

— On peut répondre que, loin de favoriser l'oisiveté, le droit de donner et de léguer son bien à ceux qu'on aime, devient au contraire un stimulant nouveau au travail et à la production, et que le droit correspondant de recevoir et d'hériter impose à celui qu'il enrichit le devoir strict de faire valoir ses nouvelles ressources par le travail et par la charité pour le plus grand bien de tous.

dégénérer en droit d'accaparement. Celui qui s'approprierait des objets jusqu'alors sans maître, moins pour exercer lui-même son droit d'acquérir, que pour empêcher de nouveaux venus d'exercer le leur, userait de son droit dans un esprit d'injustice ; et la société peut et doit prévenir un pareil abus. Mais, il faut avouer que, pratiquement, il est bien difficile de déterminer à quelles limites s'arrête la propriété légitime.

§ 2. — Le droit de tester.

1. Le code civil définit le testament : *un acte par lequel le testateur dispose, pour le temps où il n'existera plus, de tout ou partie de ses biens, et qu'il peut révoquer.*

C'est là un droit naturel qui découle directement du droit de propriété. En effet, si la propriété existe, elle entraîne le droit de donner; elle l'entraîne pour les enfants comme pour les étrangers; elle l'entraîne à la mort du testateur, comme durant la vie.

Que si le testament ne vaut qu'après le décès, c'est qu'il est de sa nature de pouvoir, jusqu'à cette heure suprême, être modifié et révoqué par celui qui l'a fait.

2. On objecte que le testament n'est pas une simple donation *in extremis*, mais une donation *pour le temps où l'on n'existera plus*. Or, dit-on, comment peut-on donner, alors qu'on ne possède plus, qu'on n'existe plus soi-même? *L'homme, dit Mirabeau, peut-il disposer de cette terre qu'il a cultivée, lorsqu'il est lui-même réduit en poussière?*

Il est incontestable que toute translation de propriété suppose nécessairement le concours de deux volontés réellement ou moralement présentes. Or, remarquons-le, d'une part, le testateur a réellement renoncé à ses biens en faveur de son héritier, quoique cette renonciation ne doive sortir son effet qu'au moment de la mort du testateur; d'autre part, il est certain que l'héritier aurait accepté s'il eût été présent. Il suffit donc, par une fiction légale, que justifie le respect dû à la volonté du défunt, de reporter l'acceptation de l'héritier au moment même de la mort du testateur, pour réaliser moralement le concours des deux volontés nécessaire au transfert de la propriété.

CHAPITRE III

THÉORIE SOCIALISTE DE LA PROPRIÉTÉ

§ 1. — Nature du socialisme.

1. Le mot *socialisme*, inventé vers 1840 par Pierre Leroux, en opposition avec celui d'*individualisme*, est un terme générique qui exprime certains modes d'ingérence de l'État dans les relations entre producteurs et consommateurs. A entendre le socialisme, le grand fléau des sociétés modernes, la source du mal dont nous souffrons, c'est l'*individualisme*, autrement dit, l'égoïsme; aussi prétend-il y remédier en *socialisant*, c'est-à-dire en remettant aux mains de la communauté entière et de l'État qui la représente, tout ou partie des fonctions économiques : production, répartition, consommation.

2. Le socialisme admet de nombreuses variétés. On distingue surtout le communisme absolu et le communisme mitigé ou collectivisme, lesquels à leur tour se diversifient de plusieurs manières.

Le *communisme absolu* prétend socialiser les trois grandes fonctions économiques. Non seulement on produira en commun, mais la consommation elle-même sera collective, et l'État fera le partage.

Le *communisme mitigé*, ou *collectivisme*, se contente de socialiser la production. Il respecte la propriété individuelle des objets de consommation, mais il déclare propriété collective tous les instruments de production, à savoir le sol et les capitaux, et transforme ainsi l'État en une vaste association coopérative comprenant obligatoirement tous les citoyens.

3. Le socialisme ne conteste donc pas la nécessité de la propriété. Il reconnaît qu'elle résulte de notre besoin et de notre devoir de vivre et de nous développer conformément à notre nature; mais il soutient que la propriété collective suffit à atteindre ce but; bien plus, que celle-ci est seule conforme à la justice et au droit; aussi condamne-t-il la propriété privée comme injuste et socialement nuisible.

§ 2. — Arguments socialistes.

1. La nature, disent les socialistes, ne fait pas de propriétaires : *à l'origine tout est naturellement à tous*; la propriété privée est donc d'origine humaine et positive, elle est l'œuvre des législateurs. *Les hommes*, dit Montesquieu, *ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous les lois civiles; c'est là l'origine de la propriété*. Bentham dit de même : *Avant les lois, il n'y a pas de propriété; ôtez les lois toute propriété cesse*. Telle est aussi, nous l'avons vu, l'opinion de Hobbes et de J.-J. Rousseau. *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* (Contrat social) (1).

2. Donc, concluent les socialistes, ce que la société a fait, elle peut le défaire, en décrétant l'abolition de la propriété privée et le retour au régime de la communauté. Bien plus, elle le doit, car la propriété particulière, non seulement n'a aucun titre légitime à faire valoir, — les fondateurs de la société n'ayant pu disposer de biens qui ne leur appartenaient pas, — elle conduit encore aux inégalités sociales les plus révoltantes. En faisant des

(1) Bossuet lui-même est tombé dans cette erreur. Dans sa *Politique tirée de l'Écriture Sainte* (I, III, 4), nous lisons : *Otez le gouvernement, la terre et tous les biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière... Du gouvernement est né le droit de propriété et, en général, tout droit doit venir de l'autorité publique.*

riches et des pauvres, elle rétablit équivalement la distinction si odieuse, dans l'antiquité, des maîtres et des esclaves, les uns qui jouissent sans rien faire et les autres qui souffrent et peinent sans espoir. Elle est la véritable question sociale, dont nous parlerons plus loin. — Pour la résoudre, les socialistes se divisent :

a) Les uns réclament le partage égal et intégral, sous prétexte que les hommes, étant égaux, ont un droit égal à la jouissance de tous les biens.

Tel est le *communisme* naïf et un peu vieilli de Babeuf (1764-1797), d'Owen, de Fourier et de l'école phalanstérienne, de Cabet.

b) Le socialisme moderne, comprenant les impossibilités d'un pareil partage, veut que les instruments de production fassent seuls retour à l'État, à charge pour celui-ci de fournir à chacun ce qui lui est nécessaire. Il dit : les individus travailleront et produiront selon leurs moyens, l'autorité civile recueillera les fruits du travail et les répartira entre tous selon leurs besoins. Telle est la théorie de Louis Blanc, de Proudhon, de Saint-Simon et des Saint-Simoniens.

§ 3. **Réfutation.** — Après avoir établi que, la propriété privée étant de droit naturel, la loi civile n'en saurait décréter l'abolition (voir Ch. II), il faut montrer que la propriété commune du sol et des capitaux ne répond nullement aux besoins de l'humanité, que, loin de favoriser le progrès et le perfectionnement de l'individu et de la société, elle leur est directement contraire (1).

1. Et d'abord, que répondre à l'objection collectiviste, que la nature ne faisant pas de propriétaires, à l'origine tout est *naturellement* à tous, et par suite que, selon le mot de Proudhon, « la propriété c'est le vol » ?

— La réponse, est facile, c'est qu'un pareil raisonnement manque totalement de logique. En effet, de ce que la nature ne fait point de propriétaires, la conclusion à tirer, c'est, non pas qu'à l'origine tout est à tous, mais au contraire, que rien n'est à personne, par cette raison bien simple que personne n'a encore rien fait pour s'approprier quelque chose.

La vérité est qu'à l'origine tous peuvent acquérir un droit à tout, et que, par le penchant à la propriété, la nature nous invite à nous approprier les choses en posant certains faits qui sont, non pas le fondement du droit de propriété, mais la condition qui fait que notre droit s'étend et s'applique à tel ou tel objet.

2. Du reste, comme argument *ad hominem*, on peut opposer au socialisme que la nature ne rend pas plus les collectivités proprié-

(1) Il ne s'agit ici, bien entendu, que de la propriété prise dans sa totalité; car une certaine propriété collective partielle peut être utile, parfois même nécessaire, par exemple quand une entreprise dépasse les ressources d'un seul propriétaire.

taires que les individus; que la propriété a beau être *commune* entre membres d'une même société, elle n'en est pas moins *exclusive* de tous ceux qui n'en font point partie; et que, dès lors, d'après les principes collectivistes, elle constitue une injustice, un vol véritable fait au reste de l'humanité.

3. Mais l'argument décisif, celui dont Aristote se servait déjà contre Platon, c'est que le régime de la communauté appliqué à la société a pour résultat fatal la déchéance physique et morale de l'individu et de l'espèce.

a) Il diminue le travail et l'effort, qui sont la condition première de tout progrès et de tout perfectionnement. En effet, le travail est une peine et une fatigue; l'homme ne s'y livre point par plaisir, mais seulement par intérêt et par devoir. Or, sans l'espoir d'accumuler par l'épargne les fruits de son travail, l'immense majorité des citoyens travaillera le moins possible, d'où l'adage : *quæ communiter fiunt, communiter negliguntur*. De fait, quel zèle attendre de celui qui cultive le champ de tous, et dont la subsistance est assurée par l'État, quel que soit le résultat de ses efforts?

b) L'État sera donc obligé, pour se procurer les ressources dont il a besoin, de contraindre les récalcitrants, d'imposer les tâches et de veiller à ce qu'elles soient remplies. C'est le régime des travaux forcés; c'est la ruine de la liberté et de la responsabilité individuelles; la société devient une geôle, un bagne, et chaque citoyen, un esclave sous la tyrannie de l'État.

c) Enfin, que l'on songe aux complications d'un pareil système, à l'armée de fonctionnaires qu'il suppose, à la responsabilité écrasante qu'il impose à l'État, et l'on avouera que le socialisme est la plus irréalisable des utopies.

4. Que sera-ce, quand il s'agira de répartir entre tous les citoyens les produits du travail commun! Comment s'effectuera le partage?

a) Les parts seront-elles *égales* pour tous, quelle qu'ait été la production de chacun? Il en résultera une sorte d'émulation à rebours, qui poussera à travailler le moins possible, puisque, si peu qu'on fasse, on reçoit toujours le même salaire.

b) Le partage se fera-t-il *proportionnellement* à la production et au mérite de chacun, comme le veut l'école Saint-Simonienne? C'est la propriété individuelle qui reparait; à moins qu'on n'oblige celui qui a plus produit à consommer davantage.

Donc, injustice et contradiction d'une part; de l'autre, paresse croissante, esclavage, dégradation physique et morale : tel serait le bilan du régime de la communauté que nous vante le socialisme.

5. Au contraire, sous le régime de la propriété privée, l'ordre

et la paix sociale sont assurés, et avec eux la justice, qui veut que chacun soit récompensé selon son mérite. Le travail a son stimulant naturel; la fraternité et la solidarité s'établissent entre les individus par l'échange, entre les générations par l'héritage, et le niveau du travail s'élève de plus en plus.

Quand l'homme a pourvu à ses besoins présents, il travaille en vue de ses besoins futurs; et quand, par l'épargne, il est à l'abri des soucis, il travaille pour assurer à ses enfants les avantages de l'aisance et de la fortune; à leur tour, ceux-ci profitent de cette avance pour s'élever plus haut encore. Et voilà comment la propriété individuelle, perpétuelle et héréditaire, est pour l'individu, pour la famille et la société entière, la condition indispensable de leur développement normal.

Nous pouvons donc conclure qu'elle est un droit essentiellement naturel, et, à ce titre, logiquement antérieur et supérieur à la loi civile. Celle-ci peut et doit sans doute la garantir, la protéger, la réglementer; en aucun cas elle ne saurait la créer, ni par suite l'abroger. Comme le dit Portalis, « le principe du droit de propriété est en nous. Il n'est point le résultat d'une convention humaine ou d'une loi positive; il est dans la constitution même de notre être et de nos différentes relations avec les objets qui nous entourent ».

CHAPITRE IV

LA CHARITÉ ET LES DEVOIRS DE CHARITÉ

ART. I. — Nature de la charité,

1. La justice consiste à respecter les droits de nos semblables, à ne leur faire tort, ni dans leur personne, ni dans leur honneur, ni dans leurs biens. Là ne se bornent pas nos devoirs envers autrui. Ce n'est pas assez de ne pas nuire, de ne pas prendre; il faut encore aider; il faut donner du nôtre, de nous-mêmes : quelque chose de notre intelligence et de notre cœur, quelque chose de notre temps et de notre activité, pour secourir ceux qui sont moins bien partagés que nous. Comme le dit Sénèque, les hommes sont faits pour s'entraider. *Homo in adjutorium mutuum generatus est* (*De ira*, lib. I, c. v). — C'est la charité.

Et de fait, pourquoi, parmi les hommes, les uns auraient-ils plus de biens, plus de lumières, plus de loisirs qu'ils n'en ont besoin pour eux-mêmes, sinon pour en faire part à ceux qui ont moins reçu? car Dieu est le père de tous, et le gaspillage n'a pas de place dans la nature. Le riche doit donc secourir le pauvre; celui qui sait, doit éclairer l'ignorant, et celui qui est vertueux, encourager

de son exemple ceux qui le sont moins; c'est en cela que consiste ce ministère de fraternité qui rapproche les hommes et en fait une grande famille.

2. Et, remarquons-le, ce n'est pas là une pure affaire de sentiment, une impulsion du cœur à laquelle chacun reste libre de céder ou de résister. Aussi bien que la justice, la charité constitue une obligation stricte; elle impose des devoirs d'autant plus rigoureux que le besoin du prochain est plus pressant et que l'on a soi-même plus de facilités à le soulager. Aussi est-on plus coupable de laisser un homme mourir de faim, alors qu'on peut le secourir, que de lui voler sa bourse. Dans l'Évangile, le mauvais riche n'est point injuste, au sens étroit du mot; il se contente d'ignorer le pauvre Lazare, de ne pas lui faire part de son superflu; or cela suffit à le condamner.

3. Ajoutons enfin que la charité présente comme trois degrés :

Le premier, le plus élémentaire, consiste à faire du bien à ceux qui nous en ont fait, c'est-à-dire à nos amis, à nos proches, etc. : c'est le devoir de la *gratitude*.

Le deuxième consiste à faire du bien à ceux qui ne nous ont rien fait, c'est-à-dire aux étrangers, aux inconnus : c'est la *charité* proprement dite.

Le troisième, à faire du bien à ceux-là même qui nous ont fait du mal, c'est-à-dire à nos ennemis : c'est la *générosité*.

— Il importe de marquer nettement en quoi la charité se distingue de la justice.

ART. II. — Distinction de la justice et de la charité.

1. La justice est proprement le respect des droits; la charité est l'amour des personnes.

La justice se réduit à ne pas faire de tort, à rendre à chacun ce qui lui appartient : *Neminem læde, Suum cuique*; la charité ordonne de *faire du bien*, d'aider positivement le prochain. Comme dit saint Thomas, par la justice on donne à autrui ce qui est à lui; par la charité, on lui donne ce qui est à soi.

Dans la justice, dit Aristote, nous regardons nos semblables comme *autres que nous-mêmes*, et dans l'amitié (la charité), comme *d'autres nous-mêmes* (Morale à Nicom.).

La formule de la justice est : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fit à vous-mêmes*. La formule de la charité est : *Faites à autrui ce que vous voudriez, ou plus exactement, ce que vous avez le droit de vouloir qu'il vous fasse à vous-mêmes* (1).

Les devoirs de justice sont donc plutôt *négatifs* dans la forme, tandis que les devoirs de charité sont plutôt *positifs*.

(1) En effet, il peut arriver que nous désirions pour nous-mêmes certaines choses

2. Le fondement de la justice est l'*égalité* qui engendre le respect, l'identité de nature et de fin qui rend les droits de tous les hommes également sacrés et inviolables. Le fondement de la charité est la *fraternité* qui engendre l'amour.

Il existe, en effet, un véritable lien de parenté entre tous les membres de la grande famille humaine. Tous nous avons la même origine et le même père, et la sympathie que nous éprouvons naturellement les uns pour les autres, indique assez que nous sommes faits pour nous aimer et nous faire du bien.

3. Une autre différence essentielle, c'est que les devoirs de justice supposent, dans celui envers qui ils obligent, un droit correspondant, tandis que les devoirs de charité ne supposent pas de droit proprement dit. Ainsi, j'ai le devoir de justice de payer une dette, et mon créancier a le droit strict d'en exiger le paiement, au besoin par la force. Au contraire, j'ai le devoir de charité de faire l'aumône, mais le pauvre, envers qui je suis obligé, n'a pas le droit de l'exiger, et la loi civile ne peut me contraindre à le secourir.

La raison de cette différence, c'est que, en violant un devoir de justice, je fais un tort positif au prochain, je le gêne dans l'accomplissement de son devoir, dans la tendance à sa fin; il a donc le droit de me résister, de me repousser par la force; tandis que, en violant un devoir de charité, en refusant l'aumône à un pauvre, je ne l'aide point sans doute, mais aussi ne suis-je point pour lui un obstacle à l'accomplissement de ses devoirs, il n'a donc pas lieu de me repousser; il n'a pas le droit de me contraindre.

S'il en était autrement, si les devoirs de charité supposaient dans le pauvre le droit strict d'exiger l'aumône, il n'y aurait plus de propriété exclusive; le vol ne serait qu'une rentrée en possession, et l'aumône une restitution. Ce serait le communisme avec toutes ses conséquences : toujours on trouverait un plus pauvre que soi réclamant sa part, et rien ne satisferait que le partage égal entre tous.

4. Les devoirs de justice sont dits d'*obligation stricte*, et les devoirs de charité, d'*obligation large*; non pas que ceux-ci ne soient aussi rigoureusement obligatoires devant Dieu et la conscience, mais en ce sens que les devoirs de justice sont strictement déterminés quant à la *quantité*, à la *personne* et au *temps*, tandis que les devoirs de charité ne le sont point.

que nous n'avons cependant pas le droit de faire aux autres : comme serait de mentir pour rendre service, ou d'achever un blessé pour mettre fin à ses souffrances. Inversement, il est des choses que nous ne désirons naturellement pas, et que la justice nous autorise à faire à autrui sans manquer à la charité; ainsi un créancier peut légitimement poursuivre son débiteur, et un marchand faire concurrence à un autre marchand.

Ainsi, j'ai une dette à acquitter ; tout est fixé d'avance : la somme à payer, l'époque de l'échéance, la personne envers laquelle je suis tenu. Au contraire, s'ils s'agit de faire l'aumône, rien de tout cela n'est rigoureusement fixé : quand la faire, à quel pauvre, combien donner ? autant de points que la loi morale me laisse à débattre avec ma conscience. Tout ce qu'on peut dire en général, c'est que l'aumône doit être proportionnée, d'une part, aux moyens de celui qui la fait, et de l'autre, au besoin de celui qui la sollicite.

Pour toutes ces raisons, il faut maintenir une distinction essentielle entre la justice et la charité. Mais, si ces devoirs ne doivent pas être confondus, gardons-nous de les séparer, car ils ont entre eux des rapports étroits.

ART. III. — **Rapports de la justice et de la charité.**

Ces deux ordres de devoirs sont faits pour se soutenir et se compléter l'un l'autre : si la justice est la condition et le fondement nécessaire de la charité, à son tour, celle-ci est la forme supérieure et le couronnement de celle-là, et l'on peut dire qu'il n'y a pas plus de véritable justice sans charité, que de charité raisonnable sans justice.

§ 1. — **Et d'abord, la charité suppose et contient éminemment la justice.**

Ceux qui s'aiment, dit Aristote, n'ont pas besoin de la justice, car ils se font du bien entre eux ; à plus forte raison ne se font-ils pas de mal. Il est évident, en effet, qu'avant d'aider, il faut commencer par ne pas nuire, et qu'il serait absurde autant que coupable de refuser de payer ses dettes, pour être en état de faire l'aumône.

Une certaine justice est donc inséparable de la charité, pour en régler l'exercice, pour l'empêcher de dégénérer en caprice aveugle et lui conserver son caractère de vertu. De là ces trois règles formulées par les anciens :

a) Ne pas s'exposer, dans le but d'obliger quelqu'un, à lui faire un tort réel, à lui ou à d'autres ;

b) Ne pas obliger plus qu'on ne le peut sans se nuire à soi-même ou à ses proches, conformément à l'adage vulgaire « Charité bien ordonnée commence par soi-même » ;

c) Proportionner ses bienfaits au mérite de la personne et à la nature des liens qui nous unissent à elle : ainsi on obligera d'abord ses parents, puis ses amis, puis ses concitoyens.

§ 2. — **A son tour, la justice bien réglée suppose une certaine charité.**

En effet, au sens strict, la justice, étant le respect du droit,

se distingue essentiellement de la charité. Mais si, en un sens plus large et non moins légitime, on définit la justice : la vertu qui règle tous nos rapports avec nos semblables, elle renferme par là même la charité. En ce sens, de même que nous devons à tous le respect de leurs droits, nous *devons* aux nécessiteux le secours dont ils ont besoin.

1. Nous l'avons dit, dans l'intention de la Providence, une portion considérable de notre activité est due à nos semblables, et, encore qu'ils n'aient pas le droit de l'exiger, nous les frustrons véritablement en la leur refusant. *Qui n'est que juste est dur*, dit le poète ; il peut même être cruel jusqu'à la férocité.

De fait, est-il juste, celui qui refuse à son frère le morceau de pain qui lui sauverait la vie, sous prétexte qu'il n'y a pas droit ? Et ne commet-il pas plutôt une sorte d'homicide, c'est-à-dire une souveraine injustice ?

Est-il juste, le propriétaire sans entrailles qui expulse un malade du pauvre gîte qu'il occupe et dont il ne peut acquitter la redevance ? Cependant ce propriétaire est dans son droit strict, et, s'il le faut, la justice humaine lui prêterait main-forte.

Est-il juste, l'industriel qui exploite le besoin extrême de l'ouvrier pour le faire travailler à vil prix ? Et cependant, lui aussi, il use d'un droit de justice commutative, puisque l'ouvrier accepte de livrer son travail d'un jour pour un morceau de pain.

Summum jus, summa injuria, disaient les anciens, la justice extrême n'est qu'une extrême injustice, et celui qui prétend se cantonner dans les limites de la stricte légalité et aller toujours jusqu'au bout de ses droits, est souverainement injuste.

2. Il s'ensuit que la charité est inséparable de la vraie justice. C'est elle qui verse l'huile dans les rouages de la vie sociale pour en adoucir les frottements, et nous montre des frères là où la justice commutative pure serait portée à ne voir que des étrangers.

C'est là précisément le grand progrès que le christianisme a opéré dans les mœurs : il a inauguré le règne de la charité.

Avant lui, la morale se résume dans les quatre vertus : prudence, force, justice, tempérance. En dehors du cercle étroit de la famille ou de la patrie, le païen ne voit dans les hommes que des étrangers, c'est-à-dire des ennemis et des victimes : *hospes, hostis, hostia* (1).

Sans doute, le stoïcisme a cet honneur d'avoir proclamé l'éga-

(1) *Hostis apud majores nostros is dicebatur quem nunc peregrinum dicimus* (Cicéron, *De Officiis*, I). — Une cruelle épidémie ravageait la Perse. Artaxerxès sollicita pour ses sujets les bons soins d'Hippocrate. « Il ne m'est pas permis, répondit le père de la médecine, de guérir les maladies des barbares, car ils sont les ennemis des Grecs. » Aristote lui-même conseillait à Alexandre d'avoir pour les Grecs la sollicitude qu'on doit à des parents et à des amis, « et de procéder avec les barbares comme avec des animaux et des plantes ».

lité de tous les hommes; mais la bienfaisance et la pitié ne sont encore pour lui qu'une faiblesse indigne du sage. *Omnes boni misericordiam vitabunt*, dit Sénèque; *est enim vitium pusilli animi*. De son côté, Cicéron et quelques esprits d'élite avaient entrevu la fraternité humaine; dans le *De Officiis* nous lisons ce mot presque chrétien : *Caritas generis humani*; mais c'est à l'Évangile qu'il était réservé d'enseigner efficacement le grand devoir de la charité universelle. *Il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi; et moi je vous dis : Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient* (S. Mathieu, v).

§ 3. — L'équité et la justice sociale.

Il importe de remarquer qu'entre la justice stricte ou *commutative*, et la *charité pure*, s'échelonnent des vertus intermédiaires qui forment des degrés inférieurs de la justice. D'une part, pour appartenir à la justice stricte, il leur manque l'opposition parfaite des personnes morales ou la détermination parfaite du droit et du devoir; et, d'autre part, le devoir qu'elles nous imposent, ainsi que les personnes envers qui nous devons le remplir, n'ont pas l'indétermination qui caractérise l'obligation de pure charité. Tels sont les devoirs envers autrui qui naissent des exigences de la vie en société et que l'on nomme pour cette raison devoirs de *justice sociale* ou de *solidarité*. Tels sont aussi ces tempéraments apportés aux réclamations de la justice stricte par la considération des personnes et des circonstances et que demande l'équité. La justice étroite, dit Aristote, « ressemble à une règle de fer, rigide et inflexible; l'équité ressemble à cette règle de plomb des architectes lesbiens, laquelle se pliant aux accidents de la pierre, en suit les formes et les contours ».

ART. IV. — Devoirs de charité.

On peut dire en général que les devoirs de charité correspondent exactement aux devoirs de justice, en sorte que, sur chaque point où la justice nous défend de faire tort à autrui, la charité nous ordonne de l'aider et de lui faire du bien.

a) Ainsi, la justice nous interdit d'attenter à la vie du prochain; la charité nous commande de la protéger quand elle est en péril.

b) La justice défend de tromper; la charité ordonne d'instruire.

c) La justice défend de prendre le bien d'autrui; la charité commande de donner du nôtre à ceux qui sont dans le besoin.

d) La justice défend la calomnie, la médisance et tout ce qui peut nuire à la réputation; la charité ordonne de contribuer, autant que le permet la vérité, au bon renom du prochain.

APPENDICE

Moralité de l'aumône.**I. — Les adversaires de l'aumône.**

Certains philosophes contemporains prétendent que la charité est une vertu fausse, inutile et même funeste; que, sous prétexte de soulager les misères humaines, elle les perpétue, en assurant l'existence d'individus, qui, par leurs maladies ou leurs vices, retardent le progrès de l'humanité.

D'après les évolutionnistes et les transformistes, la grande loi de la vie, le grand facteur du progrès, c'est la *lutte*, qui élimine les faibles et assure la survivance des forts, des mieux armés, c'est-à-dire des plus aptes à perpétuer l'espèce. Or, disent-ils, la charité a le tort de contrarier cette loi fondamentale en intervenant artificiellement pour sauver les indignes, les incapables, les impuissants, et leur permettre de se propager au grand préjudice de la race. Elle est donc funeste et immorale comme directement opposée au progrès de l'humanité. « La philanthropie, dit Herb. Spencer, a tort d'aider les moins méritants à se propager, en les affranchissant de la mortalité à laquelle les vouerait tout naturellement leur peu de mérite... Quiconque n'a pas la force de vivre, n'a pas le droit de vivre, etc. » (*Introd. à la Science sociale.*)

1. On peut répondre d'abord que, s'il est défendu de contrarier la sélection naturelle, on ne voit pas pourquoi il ne serait pas permis de l'aider pour hâter le progrès et le perfectionnement de la race, en supprimant les tempéraments débiles, en tuant les vieillards, les incurables, les enfants mal conformés, etc. Et nous voilà revenus à la morale des Spartiates et des Masagètes.

2. L'objection évolutionniste a le tort d'appliquer au monde moral la loi du monde physique, et de substituer à la charité qui doit régir les rapports entre les personnes, la concurrence vitale qui régit les êtres sans raison et à condamner l'homme à subir passivement la fatalité aveugle des événements, alors que, par sa liberté, il est appelé à les diriger, à les corriger d'après l'idéal qu'il porte en lui-même. Elle oublie que, chez l'homme, le progrès de la race ne se borne pas au développement physique; que celui-ci n'est rien s'il ne sert à la perfection morale, et dès lors que, si l'aumône est nécessaire ou utile au progrès de la moralité, elle est légitime et doit être encouragée, quand bien même elle prolongerait la vie et multiplierait le nombre des malades et des impotents.

3. Quant aux vicieux et aux indignes qu'on l'accuse de favoriser, c'est là un danger qui naît, non de la charité elle-même, mais de l'abus qu'on en peut faire, et la seule conclusion qu'on puisse tirer, c'est que la charité ne doit pas être pratiquée sans discernement. En effet, son objet n'est pas précisément de nourrir la misère en soulageant ses besoins physiques, mais surtout de la guérir, en lui fournissant du travail, en subvenant à ses besoins moraux, en accompagnant l'aumône de l'argent, de l'aumône du conseil, de l'aumône du cœur, qui la fécondent et lui font porter tous ses fruits.

— Sans recourir à ces théories extrêmes, plusieurs moralistes condamnent l'aumône comme socialement funeste. Ils disent : la mendicité est un délit puni par la loi; or, ce qui fait les mendiants, c'est l'aumône; elle est donc elle-même un délit, comme provoquant ouvertement à la violation des lois. En réalité, elle est une prime décernée à l'oisiveté, dont l'unique résultat est d'encourager la paresse et de transformer la mendicité en un métier com-mode et lucratif.

1. D'abord, remarquons-le, la mendicité n'est un délit que pour ceux qui, pouvant se suffire par le travail, préfèrent exploiter la compassion publique en simulant des infirmités et des besoins imaginaires; car ainsi ils extorquent des secours qu'on n'a réellement pas l'intention de leur donner, et de plus, ils font tort aux vrais nécessiteux en les frustrant d'une partie des aumônes qui leur étaient destinées.

Quant au pauvre qui se trouve dans un besoin réel et pressant, aucune loi humaine ne peut lui interdire de solliciter l'assistance de ceux qui sont en mesure de l'aider; et, si la société a le droit de punir les premiers en les privant de leur liberté et en les forçant à travailler, elle ne serait ni juste ni humaine en condamnant à la réclusion un malheureux dont tout le crime est de ne pouvoir se suffire.

Donc, ici encore, il faut conclure, non pas que la charité est mauvaise, mais qu'elle doit être faite avec discernement; que l'aumône n'est méritoire et socialement utile qu'autant qu'elle soulage un besoin réel; qu'elle perd toute valeur morale et devient funeste, dès qu'elle se contente de donner au hasard, par pure pitié naturelle, dans le seul but de se débarrasser d'une importunité ou de s'épargner un spectacle pénible. *On croit, dit Sénèque, qu'il est facile de donner; c'est une erreur; il est très difficile de bien placer ses bienfaits et de ne pas les semer au hasard.*

2. On dit : de quelque manière qu'elle se fasse, l'aumône est contraire à la dignité humaine : elle humilie celui qui la reçoit, en le déclarant incapable de se suffire; elle diminue chez le pauvre le sentiment de sa responsabilité et l'esprit de prévoyance, en l'accoutumant à attendre d'autrui ce qu'il ne devrait tenir que de lui-même.

Non, la charité n'est humiliante qu'autant qu'on perd de vue le principe qui l'inspire, à savoir la fraternité humaine : un frère ne rougit pas d'être secouru par son frère. Quant à la responsabilité, elle n'existe plus, dès qu'on se trouve hors d'état de remplir ses obligations. Du reste, n'oublions pas que si l'aumône de l'argent doit secourir les besoins immédiats et les pauvres qui sont dans l'impossibilité absolue de travailler, la véritable bienfaisance envers les pauvres valides, la seule qui soit compatible avec leur dignité, consiste à leur procurer de l'ouvrage.

3. Mais la charité n'est-elle pas contraire à la justice naturelle? La justice veut que chacun subisse les conséquences de ses actes. Or l'indigent est responsable d'un état qu'il s'est attiré par sa paresse et son imprévoyance; il est donc juste qu'il expie sa faute par cette sanction naturelle et providentielle qui s'appelle la pauvreté.

— Notons qu'en ce monde le malheur n'a pas nécessairement le caractère d'un châtiment; il est souvent une épreuve destinée à exercer la vertu, et, disons-le, une occasion, pour ceux qui en sont témoins, de pratiquer la charité. En fait, nombre de pauvres ne sont pas responsables de leur état; le fussent-ils, notre devoir n'est pas de sonder le mystère de la justice distributive, et de rechercher jusqu'à quel point le malheureux peut être coupable, mais de l'aider à se relever par un secours fraternel qu'on aura soin d'accompagner de quelque conseil salutaire.

II. — La charité légale.

Après les partisans de l'évolution qui condamnent l'aumône comme un crime de lèse-humanité; après les économistes qui la proscrivent comme un délit, il y a ceux qui prétendent l'imposer comme une obligation de stricte justice. Les premiers voyaient dans le pauvre un obstacle au progrès de la race, ou du moins un coupable qu'on emprisonne; les seconds en font un créancier qui réclame son dû.

De fait, disent-ils, n'est-il pas préférable d'ériger la charité en service public, comme cela a lieu en Angleterre? La loi frapperait les riches d'un

impôt spécial, dit *taxe des pauvres*; l'État se chargerait de le distribuer aux indigents, et de veiller à faire travailler ceux qui en sont encore capables.

Un pareil système présente cet avantage, d'assurer une répartition plus équitable des aumônes en décourageant la fraude et la simulation. D'autre part, chaque citoyen sait d'avance ce qu'il doit donner, et personne ne peut se dérober au devoir de la bienfaisance. Enfin les lois contre la mendicité, qui, sous le régime de la charité libre, restent fatalement à l'état de lettre morte, reçoivent ici leur pleine et entière exécution.

— Malheureusement, le système de la charité légale présente les plus graves inconvénients, dès qu'il prétend se substituer à la charité privée.

1. Et d'abord, il justifie pleinement les objections qui ont été soulevées contre l'aumône. Il humilie vraiment le pauvre en l'obligeant à comparaître devant un officier public, qui n'accorde quelque misérable secours qu'après certaines formalités et enquêtes plus ou moins odieuses; il éteint irrévocablement l'esprit de prévoyance et de responsabilité chez des hommes qui attendent tout de la sollicitude de l'État.

2. Mais surtout, il vicie radicalement la nature même de la charité, et lui enlève toute sa vertu moralisatrice.

En effet, le propre des devoirs de charité, c'est de ne pas supposer de droit strict chez celui envers lequel ils obligent, et de plus, de laisser une certaine latitude à l'initiative et à la générosité de celui qui y est tenu. Or, par la charité légale, l'aumône devient un impôt juridiquement exigible par contrainte, une dette véritable, dont l'échéance, la quotité, le mode de paiement sont légalement fixés. Dès lors, le riche s'exécute de mauvaise grâce en se plaignant d'être trop chargé; le pauvre reçoit en murmurant, en se plaignant d'être insuffisamment secouru; c'est-à-dire que le premier donne sans bienveillance, que le second reçoit sans reconnaissance, et qu'au lieu de les rapprocher comme des frères, la charité légale ne fait que les éloigner l'un de l'autre et les aigrir l'un contre l'autre.

3. Il va sans dire qu'une bureaucratie sans entrailles sera toujours incapable de distribuer la plus efficace et la plus moralisante de toutes les aumônes, celle du cœur et du bon conseil, et que, dans l'aumône de l'argent elle-même, la part des pauvres se trouvera singulièrement réduite à raison des frais d'administration que suppose un pareil système (1).

— Est-ce à dire que la charité privée laissée à elle-même n'ait pas, elle aussi, ses inconvénients et ses lacunes? Assurément non. Il faut avouer qu'elle est souvent capricieuse et inégale; que certaines infortunes l'émeuvent parfois outre mesure, tandis que d'autres la laissent indifférente; que, très abondante ici, elle sera très insuffisante ailleurs; enfin, qu'elle est plus exposée à la fraude et à l'exploitation.

La conclusion est que, loin de s'exclure, ces deux formes d'assistance peuvent et doivent coexister, à cette condition toutefois, que l'assistance privée conserve toujours la première place, l'assistance publique se bornant à suppléer l'insuffisance de celle-là.

Le rôle de l'État, en matière de charité, consistera donc surtout à encourager les institutions charitables et la générosité des classes aisées. Bien loin de se substituer à elles ou de les contrarier par des taxes vexatoires, l'État leur laissera la plus grande liberté dans la dispensation de leurs bienfaits, se réservant d'intervenir dans certains cas de détresse particulièrement grave et générale que les ressources de la charité privée seraient impuissantes à soulager.

(1) Une revue anglaise (*The Nineteenth Century*, mars 1888) reconnaissait que, sur cinq millions de francs à répartir entre les pauvres de Londres, deux millions avaient été dévorés par les seuls administrateurs et distributeurs.

CHAPITRE V

LA SOLIDARITÉ MORALE ET LES DEVOIRS QUI EN RÉSULTENT

ART. I. — Nature de la solidarité morale.

Nous avons déjà parlé de la solidarité au sens le plus général, en tant qu'elle s'étend à toutes les catégories de l'être, à toutes les formes de l'activité (Voir ci-dessus, pp. 90 et suiv.). Nous avons constaté en particulier qu'elle est une loi fatale de l'humanité, qui a ses avantages et ses inconvénients, mais dans laquelle on ne saurait voir le principe et le fondement de la moralité, ainsi que l'ont prétendu MM. Bourgeois, Darlu et quelques autres.

Il nous faut maintenant envisager la solidarité au point de vue strictement moral afin d'en déduire les obligations qu'elle entraîne.

Nous l'avons dit, la solidarité est l'interdépendance qui relie les diverses parties d'un tout, en sorte qu'on ne peut agir sur l'une d'elles sans agir par contre-coup sur les autres et sur le tout qu'elles constituent. En morale, on entend par solidarité une participation plus ou moins étroite aux responsabilités d'autrui, à raison de l'influence exercée sur sa conduite. Cette solidarité peut sans doute conserver un caractère privé quand elle ne porte que sur un seul individu ou même sur un seul acte ; mais l'homme vivant naturellement en société, elle revêt d'ordinaire un caractère social plus ou moins étendu. Elle se définit alors : l'interdépendance morale qui existe entre les hommes, à raison de l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres et qui fait que chacun est plus ou moins responsable de la conduite de ceux avec lesquels il vit et, du seul fait de la vie et de l'action en commun, contracte un certain nombre de devoirs déterminés.

On peut distinguer autant de solidarités sociales qu'il existe de groupes sociaux.

1. **La solidarité familiale.** — C'est celle qui règne entre les membres d'une même famille, et les rend, au point de vue moral, étroitement dépendants les uns des autres. Par l'hérédité, l'enfant reçoit de ses parents, avec la vie physique, tout un ensemble de tendances et de dispositions particulières, qui sont comme la matière première de sa vie morale, et dont il dépendra de lui de faire des vices ou des vertus. Par l'éducation (enseignement, conseils, exemples, traditions de famille), il adopte insensiblement leurs idées, leurs sentiments et leurs habitudes. C'est ainsi que chaque famille conserve, d'une génération à l'autre, une sorte de personnalité morale, solidairement responsable, qui fait que les enfants

portent plus ou moins le poids des fautes de leurs ancêtres et héritent en partie de leur mérite et de leurs vertus (1).

2. La solidarité nationale. — Elle procède de causes analogues. Le niveau moral d'une nation résulte, sans doute, de la moralité de ceux qui la composent; mais, à son tour, cette moralité collective réagit de mille manières sur celle des individus, notamment par l'*opinion* et la *coutume*; car c'est une loi que les hommes tendent naturellement à se mettre à l'unisson du milieu où ils vivent, à conformer leurs jugements à l'opinion reçue et leurs actes à la coutume établie. Assurément, la liberté individuelle, le *facteur personnel*, comme disent ceux qui redoutent le mot de libre arbitre, peut toujours triompher de cette force d'inertie que lui oppose le milieu social; il n'en est pas moins vrai que ce niveau moyen de vérité et de moralité, qui tend à s'établir au sein de chaque peuple, s'impose toujours plus ou moins aux individus, comme une limite qu'ils ont peine à dépasser, ou honte de ne pas atteindre.

3. La solidarité économique et professionnelle. — Comme nous le verrons en morale économique, les conditions actuelles du travail et de la richesse établissent entre les actes des particuliers une interdépendance telle que, dans une foule de circonstances, on ne peut agir honnêtement si l'on fait abstraction de l'influence de ses actes sur les intérêts d'autrui. L'ensemble des devoirs qui résultent de cette solidarité constitue ce que l'on s'accorde de plus en plus à désigner sous le nom de *justice sociale*.

4. Enfin, la solidarité universelle. — C'est celle qui relie l'humanité tout entière à travers l'espace et la durée par un réseau immense d'actions et de réactions réciproques, de sorte que chaque nation subit toujours, dans une certaine mesure, l'influence de celles qui l'entourent et des temps qu'elle traverse.

On voit, dès lors, l'immense portée de cette loi de la solidarité, et combien serait vaine toute prétention égoïste de travailler à son bien personnel sans souci de celui des autres.

La solidarité morale est une loi si universelle qu'on peut se demander s'il est un seul acte humain qui lui échappe, et dont le mérite ou la honte ne soient plus ou moins partagés. D'après Leibniz, le moindre mouvement physique se répercute jusqu'aux

(1) Ce qu'on appelle « le préjugé de la noblesse » n'a pas d'autre origine que la solidarité familiale, qui nous rend, dans une certaine mesure, participants du mérite et de la gloire de nos ancêtres. C'est le propre de la gloire comme de l'infamie d'être communes, c'est-à-dire solidaires. Sous ce rapport, la démocratie, qui professe ne reconnaître que le mérite individuel, ne tient pas assez compte de la loi de solidarité; comme de son côté l'évolutionnisme en exagère à plaisir la portée et les effets, en ne voyant dans l'individu que le résultat fatal de l'hérédité accumulée, sans aucune intervention libre ni mérite de sa part. A ce point de vue, rien de plus aristocratique que la doctrine de l'évolution; elle est la négation même de la démocratie.

confins du monde matériel : ainsi en est-il dans le monde moral. Par la solidarité, chacun des actes que nous insérons dans la trame des événements se diffuse, pour ainsi dire, dans l'humanité entière, et prolonge ses effets bons ou mauvais jusqu'aux extrémités du temps et de l'espace. Grâce à elle, chaque action vertueuse, chaque conquête de la liberté se trouve comme capitalisée, dans l'individu par l'habitude, dans la société par l'opinion et la coutume, dans la descendance par l'hérédité, et concourt pour sa part au progrès moral et au bonheur de tous ; comme aussi, hélas ! toute lâcheté, tout acte vicieux entraîne après soi une suite incalculable de difficultés, de fautes et de misères (1).

Et voilà comment, en doublant chacun de nos devoirs envers nous-mêmes d'autant de devoirs envers nos semblables, la solidarité se trouve multiplier à l'infini nos responsabilités et nous créer les plus graves obligations.

ART. II. — Devoirs qu'entraîne la solidarité.

1. C'est d'abord un devoir de modestie pour nous-mêmes et d'indulgence pour autrui. Car, si nous valons quelque chose, nous en partageons toujours le mérite avec la famille qui nous a élevés, avec le milieu dans lequel nous avons vécu et les ancêtres dont nous avons hérité.

D'autre part, en voyant les défaillances du prochain, gardons-nous d'une sévérité outrée ; sa responsabilité n'est sans doute pas entière. Qui sait l'héritage malheureux qu'il a recueilli, à quelles influences fâcheuses il a été soumis ? Plaignons-le plutôt, et, autant qu'il est en nous, aidons-le à se relever.

2. Une autre obligation plus importante encore que nous impose cette universelle solidarité, c'est de redoubler de vigilance et d'énergie dans l'entier accomplissement de tous nos devoirs :

a) D'abord, afin de contracter nous-mêmes de bonnes habitudes. N'oublions pas, en effet, que notre vie morale tend sans cesse à se solidifier, et que, à mesure que nous avançons en âge, nous subissons de plus en plus l'influence de notre passé, jusqu'à ce que nos actes finissent par être presque entièrement déterminés par tout ce que nous avons fait et voulu, ou négligé de faire et de vouloir dans notre jeunesse. Appliquons-nous donc à corriger nos défauts, de peur qu'ils ne s'aggravent au point de devenir des nécessités, et acquérons les qualités qui nous manquent, afin d'accroître dans l'avenir nos facilités de bien faire.

(1) On voit en quel sens on peut dire tour à tour que la solidarité atténue et aussi qu'elle aggrave notre responsabilité dans le bien comme dans le mal. Elle l'atténue, si l'on tient compte des influences que nous avons subies, et de tout ce qui, en nous, est l'œuvre d'autrui ; elle l'aggrave si l'on considère l'influence qui, de nos actes, se répand autour de nous et persiste après nous.

b) Songeons aussi que l'homme n'agit pas seulement sur lui-même et pour lui-même ; mais que, outre son propre avenir, il engage encore celui de sa famille, de son pays et de l'humanité tout entière. Nouveau motif de travailler à notre perfectionnement intellectuel et moral, afin de nous rendre de plus en plus capables, par la parole, par l'exemple et par l'action directe, d'exercer sur notre milieu familial et social la plus salubre des influences.

SECTION II. — MORALE DOMESTIQUE

La morale domestique traite des droits et des devoirs spéciaux que les membres d'une même famille ont à exercer et à remplir les uns vis-à-vis des autres.

CHAPITRE UNIQUE

LA FAMILLE. — DROITS ET DEVOIRS QUI EN RÉSULTENT

ART. 1. — Nature et rôle de la famille.

La famille est la société formée par le père, la mère et les enfants. Son but est la propagation du genre humain, la bonne éducation des enfants et l'assistance mutuelle.

La famille est une société essentiellement naturelle qui répond à ce besoin si vif et si profond de notre nature, de vivre et de se survivre en autrui ; aussi la retrouvons-nous plus ou moins bien organisée partout où il y a des hommes.

§ 1. — Constitution morale de la famille.

La famille est constituée par le mariage, c'est-à-dire par l'union volontaire et constante de l'homme et de la femme, en vue de la vie commune, pour s'assister mutuellement et élever leurs enfants.

Les trois caractères essentiels du mariage, sans lesquels il ne saurait atteindre pleinement ses fins, sont :

a) La *liberté*, en ce sens que le mariage ne doit être ni contraint, ni imposé par aucune autorité humaine, mais résulter du libre consentement de ceux qui s'y engagent ; aussi revêt-il nécessairement la forme d'un *contrat*.

b) L'*unité* : le mariage doit consister dans l'union d'un seul homme et d'une seule femme. Nous l'avons vu, le caractère propre de l'amour véritable, c'est d'être exclusif. *Totus toti, unus uni*. D'où condamnation de la *polygamie*.

c) Enfin, l'*indissolubilité* : le mariage ne peut être rompu que par la mort de l'un des conjoints; et cela, dans l'intérêt des enfants d'abord, car leur éducation exige, au physique et au moral, des soins continus que l'union constante du père et de la mère peut seul rendre efficaces; puis aussi, pour l'honneur et la dignité des contractants, car l'expérience prouve que l'oppression de la femme et la dégradation de l'homme sont la conséquence naturelle de l'inconstance des unions. De là l'immoralité du *divorce*.

§ 2. — Rôle social de la famille.

1. La famille est la condition première de la société civile et comme la molécule organique du corps social. C'est elle qui lui a donné naissance; c'est elle qui assure sa perpétuité en lui fournissant continuellement de nouvelles recrues.

2. La famille est la grande école de toutes les vertus sociales : amour, obéissance, fraternité, dévouement. Les législateurs de 1793, dans la *Déclaration des devoirs* (art. 4), reconnaissent que « Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux ». Et de fait, comment l'homme pourrait-il aimer sa patrie comme une mère et ses concitoyens comme des frères, s'il n'a tout d'abord ressenti la piété filiale et l'affection fraternelle? Et comment saurait-il se sacrifier pour son pays, s'il ne s'y est préparé par les sacrifices quotidiens qu'exige la vie domestique?

3. La famille est encore le principal aiguillon du travail et de l'épargne; aussi influe-t-elle grandement sur l'accroissement de la richesse publique et du bien-être de la collectivité entière.

C'est donc à tort que Platon considérait la famille comme opposée au véritable patriotisme. Il n'a pas compris qu'en la sacrifiant à l'État, il détruisait dans leur source toutes les vertus sans lesquelles une nation ne saurait être ni puissante ni prospère.

La famille donne lieu à des rapports multiples entre les divers membres qui la composent; de là les différents droits et devoirs qui en résultent, et dont l'ensemble constitue la *morale domestique*.

On peut les ramener à cinq chefs :

- a) Droits et devoirs des époux entre eux;
- b) Droits et devoirs des parents envers leurs enfants;
- c) Devoirs des enfants envers leurs parents;
- d) Devoirs des enfants entre eux;
- e) Enfin, droits et devoirs réciproques des maîtres et des serviteurs.

ART. II. — **Droits et devoirs des époux.**

Les époux se doivent réciproquement fidélité, assistance et amour; ils doivent s'interdire tout ce qui serait contraire aux fins du mariage et à leurs engagements réciproques.

Le mari doit plus spécialement à la femme appui et protection physique et morale. C'est à lui surtout qu'il incombe de pourvoir par son travail à la subsistance et à la sécurité communes.

Le rôle de la femme se concentre surtout à l'intérieur; c'est sur elle que repose le soin d'élever les enfants dans leur bas âge et de faire régner l'ordre dans la maison. Elle doit à son mari soumission et déférence; car la famille, étant essentiellement une société, suppose une autorité, et celle-ci appartient naturellement à l'homme qui, par son intelligence et son expérience, est mieux fait pour l'exercer. Inutile de dire qu'il doit en user avec tous les égards dus à celle qui est son égale en droits et en dignité.

ART. III. — **Devoirs et droits des parents.**

§ 1. — **Fondement de ces devoirs. — La personnalité de l'enfant.**

L'enfant n'est pas la chose du père, comme on le croyait à Rome, et celui-ci n'a pas le droit de le vendre, de le maltraiter, d'en disposer comme de sa propriété; il n'a pas sur lui droit de vie et de mort. L'enfant est une *personne* qui se possède; il est revêtu de tous les droits inhérents à la nature humaine; ses parents ont donc vis-à-vis de lui des *devoirs* stricts résultant du fait même de la paternité. Ces devoirs se réduisent à l'*élever*, c'est-à-dire à en faire un *homme*, au sens complet du mot.

En effet, quand on a donné le jour à un enfant, on n'a pas le droit de l'abandonner volontairement à la misère, à la mort ou au vice; on est tenu d'achever son œuvre, en l'amenant progressivement à la possession complète et au bon usage de ses facultés, afin de le mettre en état d'accomplir sa destinée.

§ 2. — **Nature de ces devoirs. — L'éducation.**

L'homme étant composé d'un corps et d'une âme, élever un enfant, c'est d'abord conserver et développer en lui la *vie physique* par une alimentation et des soins en rapport avec son âge et sa faiblesse.

C'est ensuite travailler à sa formation intellectuelle et morale par l'*instruction* et l'*éducation* proprement dite.

a) L'*instruction* consiste à faire acquérir à l'enfant les connaissances nécessaires à sa vie morale, à la position sociale

qu'il est appelé à occuper, et à la profession qu'il devra exercer dans la société.

b) L'éducation proprement dite consiste à lui donner une juste idée de la vie, à lui faire contracter des habitudes vertueuses, en l'accoutumant à agir par principes, et à substituer peu à peu les motifs réfléchis et raisonnables aux impulsions de la sensibilité.

On voit les rapports étroits qui unissent l'instruction et l'éducation dans la formation de l'homme; sans la première, l'éducation, privée du fondement naturel que lui donnent les convictions solides, dégénère en habitude machinale, en routine indigne d'un être intelligent et libre; sans l'éducation, l'instruction devient dangereuse, comme une arme qu'on met aux mains d'un enfant ou d'un fou.

§ 3. — L'autorité paternelle.

1. Les parents ont le devoir d'élever leurs enfants; ils doivent donc en avoir le droit. Ce droit que leur confère la loi naturelle, en vue de l'accomplissement de leur devoir, constitue l'*autorité paternelle*.

L'éducation des enfants, tel est donc le fondement du droit des parents; elle en marque l'étendue et la limite. Les parents peuvent et doivent tout ce qu'ils jugent nécessaire et utile au développement physique, intellectuel et moral de leurs enfants; ils ne peuvent rien au delà.

2. Ce droit dérivant immédiatement d'un devoir, les parents ne peuvent y renoncer. Toutefois, comme ils ne sont pas toujours en état de dispenser par eux-mêmes à leurs enfants l'instruction qui leur est nécessaire, ils peuvent recourir à des maîtres de leur choix qu'ils chargent de ce soin, et qu'à ce titre ils investissent d'une partie de leur autorité.

C'est donc à tort que Platon et les socialistes modernes prétendent revendiquer pour l'État le droit d'élever les enfants. Tout ce que l'État peut et doit en pareille matière, c'est, en cas d'abus de pouvoir de la part des parents, d'intervenir pour faire respecter les droits de l'enfance.

3. Afin de faciliter l'accomplissement de ces devoirs, parfois si pénibles, la nature a mis au cœur des parents de vifs sentiments d'affection et de tendresse qui constituent l'amour paternel et maternel. Mais, autant ces inspirations de la sensibilité sont de précieux auxiliaires quand elles restent subordonnées à la raison et au devoir, autant elles deviennent funestes au bien véritable de l'enfant quand on s'y abandonne sans frein et sans mesure. Elles dégénèrent alors en passion aveugle et égoïste; elles énervent l'autorité des parents, tuent le respect chez l'enfant et rendent toute éducation impossible.

ART. IV. — **Devoirs des enfants envers leurs parents.**

1. Au droit de commander, qui constitue l'autorité paternelle, répond dans l'enfant le devoir d'*obéir*; c'est là pour lui le premier et le plus essentiel des devoirs. L'obéissance de l'enfant ne doit pas seulement s'inspirer du *respect* qui est dû à toute autorité, mais encore et surtout d'une profonde et sincère *affection* envers ceux qui l'entourent de tant d'amour et de sollicitude. Le respect seul mettrait trop de distance entre les parents et les enfants; l'amour seul engendrerait entre eux l'égalité de l'amitié; ces deux sentiments doivent se combiner et se tempérer l'un par l'autre pour former la *piété filiale*.

Quand l'enfant est devenu majeur, et, à son tour, chef de famille, ce devoir filial de soumission affectueuse et respectueuse ne cesse pas, mais il se transforme à mesure que l'autorité des parents s'est elle-même modifiée et atténuée; il se traduit non plus précisément par l'obéissance à des ordres qui n'ont plus de raison d'être, mais par la *déférence* aux conseils paternels.

2. Un autre devoir de l'enfant envers ses parents consiste à les aider, à les *assister* selon ses moyens, quand l'âge, le malheur ou les infirmités les ont mis dans l'impuissance de se suffire. L'enfant doit alors entourer de soins ses parents âgés ou infirmes, et leur adoucir le chemin de la tombe avec la même sollicitude qu'ils ont mise eux-mêmes à veiller sur son berceau.

3. Ici encore, les sentiments naturels facilitent beaucoup cette tâche. Avant d'être un devoir, la piété filiale est une inclination instinctive; mais, au rebours de l'amour paternel et maternel, elle tend naturellement à décroître au cœur de l'enfant. On l'a dit, les liens qui unissent les enfants aux parents *se dénouent*; ceux qui unissent les parents aux enfants *se brisent*; aussi le devoir de l'enfant est-il de raviver fréquemment son amour par le souvenir des bienfaits reçus, du sacrifice et du dévouement dont il a été l'objet.

ART. V. — **Devoirs des enfants entre eux.**

Les enfants d'une même famille se doivent amour et assistance réciproques. Ce devoir oblige plus particulièrement les aînés vis-à-vis des plus jeunes, qu'ils doivent protéger, aider de leurs conseils et de leurs exemples. C'est à eux également qu'incombe la tâche de suppléer les parents absents ou décédés; car ils se trouvent alors revêtus par les circonstances d'une sorte d'autorité que les plus jeunes sont tenus de respecter.

Du reste, l'amitié fraternelle est, comme les autres sentiments

qui constituent l'amour de la famille, un sentiment naturel, fortifié par l'habitude, par le souvenir des services reçus ou rendus, par le respect du nom et les traditions de l'honneur domestique.

ART. VI. — Droits et devoirs des maîtres et des serviteurs.

Le serviteur fait, jusqu'à un certain point, partie de la famille qu'il sert (*familia, famulus*) et de la maison qu'il habite (*domus, domesticus*); c'est donc ici le lieu de dire un mot de ses droits et de ses devoirs vis-à-vis de ses maîtres.

1. Le serviteur est sans doute un inférieur; mais l'inégalité des conditions laisse subsister l'égalité des personnes, et son maître a envers lui des devoirs rigoureux :

a) De *justice* d'abord, en lui payant exactement les gages convenus;

b) De *bonté* ensuite, en ne lui imposant pas un travail au-dessus de ses forces et en veillant paternellement à ses intérêts moraux et matériels.

2. De son côté, le serviteur doit à son maître :

a) La *fidélité* aux engagements pris, par l'exact accomplissement de ses fonctions;

b) Le *dévouement*, qui prend à cœur les intérêts de ceux qu'il sert;

c) La *discretion* enfin; car ce serait de sa part un véritable abus de confiance de dévoiler au dehors les secrets de la famille au sein de laquelle il vit.

SECTION III. — MORALE CIVIQUE ET POLITIQUE

La *morale civique*, que nous ne séparons pas ici de la *morale politique*, est cette partie de la morale sociale qui traite de nos droits et de nos devoirs en tant que *citoyens*, c'est-à-dire en tant que membres d'un État.

CHAPITRE PREMIER

LA SOCIÉTÉ CIVILE ET POLITIQUE

ART. I. — Nature de la société civile et politique.

On appelle de ce nom une société politiquement organisée, c'est-à-dire une société dans laquelle les rapports de gouvernants

à gouvernés sont nettement définis en vertu d'une constitution, pour le plus grand bien de la communauté et la prospérité de tous ses membres.

La société civile et politique est aussi désignée sous les noms de *nation*, de *patrie*, d'*État*. Ces diverses appellations ne sont pas entièrement équivalentes.

§ 1. **La nation.** — Une nation est une société politique historiquement constituée par une certaine communauté d'origine, de langue, de traditions, d'aspirations, d'intérêts, et animée de sentiments communs résultant de la vie collective.

1. La langue est le premier signe de la nationalité. Un peuple sans une langue nationale n'est qu'une moitié de nation. Une nation doit garder sa langue plus soigneusement que son territoire. C'est sa plus solide forteresse et son plus solide rempart. La langue est l'âme de la nation ; c'est le génie du peuple ; ce sont ses croyances, ses traditions, les formes de son esprit et de son cœur qu'elle conserve, qu'elle incarne et qui survivent en elle. Elle est la clef de son histoire, de sa psychologie, de sa littérature.

2. Pour former une nation, il ne suffit pas d'avoir la même origine et de parler la même langue ; il faut avoir vécu longtemps de la même vie, s'être serrés les uns contre les autres dans la bonne et dans la mauvaise fortune, posséder des souvenirs communs de malheur et de gloire, et nourrir pour l'avenir les mêmes ambitions et les mêmes espérances.

3. Il ne faut donc pas confondre la nation avec la *race* : celle-ci est un produit physiologique dû aux influences extérieures, une variété de l'espèce humaine fixée par l'hérédité ; tandis que la nation est un résultat intellectuel et moral. Deux choses constituent la nation : la possession en commun d'un héritage de souvenirs, de gloire, de traditions ; puis la volonté de vivre ensemble, de continuer à faire valoir ce capital social qu'on a reçu des aïeux.

Si la nation possède un territoire à elle, si elle jouit de son indépendance politique, et conserve ainsi son unité et sa personnalité morale à travers les siècles, les générations et les événements qui se succèdent, elle constitue une *patrie*.

4. Notons qu'une nation peut être partagée entre divers États sans disparaître ; par exemple, la nation polonaise ; inversement, des nations diverses peuvent être réunies sous des lois communes et former un seul État, comme on l'observe dans l'empire d'Autriche. Allemands, Tchèques, Magyars, Polonais, etc. reconnaissent également la loi autrichienne, sans qu'aucune de ces nationalités ait consenti à se fondre entièrement avec les nationalités

voisines. Elles n'ont réellement ni une même âme, ni les mêmes aspirations, ni les mêmes souvenirs.

§ 2. **La patrie.** — 1. Le mot patrie signifiait primitivement la terre des aïeux (*terra patrum*), le pays habité par les ancêtres ; puis elle a désigné l'association elle-même établie et perpétuée sur ce sol. Un peuple expulsé de son pays d'origine, comme les Juifs, ou qui, tout en continuant d'y résider, a perdu son indépendance, comme les Irlandais et les Polonais, peut encore former une nation, il n'a plus à proprement parler de patrie. Les individus peuvent sans doute conserver le souvenir, le culte de la patrie avec l'espoir de la reconstituer un jour ; mais, si elle se survit dans les cœurs, en réalité, elle a cessé d'exister le jour où, ayant été absorbée par une société plus puissante, elle a perdu son unité et sa personnalité propres.

2. L'idée de patrie est donc une idée très complexe. Elle comprend :

a) L'idée d'un territoire commun et d'une solidarité étroite entre les diverses régions qui le composent ; puis, l'idée de ceux qui l'habitent avec nous, c'est-à-dire de nos concitoyens, et de ceux qui l'ont habité avant nous, c'est-à-dire de nos ancêtres.

b) La réunion du sol et des citoyens constitue comme la partie matérielle de la patrie : à ce corps il faut une âme : c'est l'autorité qui relie entre eux ces divers éléments, ce sont les institutions nationales, c'est surtout un esprit commun, une certaine unanimité d'aspirations, de sentiments et d'efforts ; c'est, autant que possible, l'unité de croyance, de langue, de religion, de coutumes ; la patrie embrasse tout cela, suppose tout cela.

3. La patrie n'est donc pas une pure abstraction, ni une fiction puérile destinée à disparaître à mesure que s'élève le niveau de la civilisation ; moins encore une institution artificielle créée et entretenue par les gouvernements dans le but de se rendre nécessaires, comme le supposent les théories anarchistes ; une idée sauvage qui porte deux peuples à s'entr'égorgner pour le seul intérêt des puissants qui les exploitent ; une pareille conception ne saurait inspirer que la haine et l'horreur.

La patrie est une *personne morale*, ayant son caractère propre, ses aptitudes spéciales, ses goûts, ses passions, ses défauts et ses qualités. Comme une seconde mère, elle fait beaucoup pour ses enfants ; ceux-ci doivent s'en montrer reconnaissants et ressentir pour elle un sentiment analogue à la piété filiale, qui s'appelle le *patriotisme*.

§ 3. **L'État.** — 1. Toute nation, maîtresse d'elle-même, prend naturellement la forme d'un *État* ; c'est-à-dire qu'elle ne se con-

tente pas du lien moral qui unit ses membres, mais qu'elle s'organise d'une manière stable en société politique, munie de pouvoirs nettement définis, en vue de la justice et de l'utilité commune.

Toute nation organisée en État, a droit, vis-à-vis des autres États, à sa vie collective et indépendante, à l'intégrité de son territoire, à la gestion de ses intérêts économiques, à l'autonomie de son régime politique, bref, à tout ce qui constitue son unité et la distingue des autres groupes humains.

L'État peut donc se définir : *une association indépendante d'hommes, ou plutôt de familles, vivant sur un territoire propre, se soumettant à des lois communes, sous le pouvoir d'une autorité publique chargée de veiller à leur exécution* (1).

2. L'État est donc une société composée; c'est-à-dire que les éléments qui le constituent immédiatement sont, non pas les individus eux-mêmes, mais les familles représentées par leurs chefs naturels, et par suite, que seuls les chefs de famille, ou ceux qui sont en âge de le devenir, sont proprement membres de l'État, c'est-à-dire *citoyens* et investis des droits inhérents à ce titre (2).

Platon et les socialistes modernes ont donc tort de voir dans l'État une société formée directement d'individus isolés; de prétendre que c'est de l'État que ceux-ci tiennent tous leurs droits et tous leurs devoirs, et que familles et individus ne sont pour lui que des moyens de procurer sa gloire et sa grandeur.

3. Le mot *État* se prend aussi en un sens plus restreint : il signifie alors, non plus l'association entière, gouvernants et gouvernés, mais seulement *l'ensemble des pouvoirs publics* qui la représentent et la gouvernent. Ainsi entendu, l'État est le *gouvernement* au sens concret du mot, c'est-à-dire cette partie du groupe social qui est chargée de diriger l'autre. Dans les monarchies absolues, il se concentre tout entier dans la personne du souverain. *L'État, c'est moi*, disait Louis XIV en montant sur le trône.

§ 4. — Le gouvernement et ses diverses formes.

1. Le mot *gouvernement* peut signifier deux choses bien distinctes.

(1) Nous disons une association de *familles* et non pas d'*individus*, car l'individu n'entrant dans l'État que par la société domestique, il résulte que la famille est comme la cellule génératrice de celui-là; qu'elle en est indépendante dans sa forme, dans son administration, dans ses droits essentiels, et que l'État n'a d'autre raison d'être que de la protéger et d'en assurer la prospérité.

(2) Quant aux droits politiques que plusieurs revendiquent pour la femme, sans entrer ici dans les discussions de principes et d'aptitudes, on peut dire qu'ils paraissent incompatibles avec les fonctions maternelles que la nature assigne à l'épouse et qui la retiennent forcément à l'intérieur de la famille; que du reste, son mari, avec lequel elle doit être en communion d'idées, est chargé de la représenter au dehors.

Au sens *concret*, il signifie cette partie du groupe social qui est investie du pouvoir et en exerce les fonctions. Tel est aussi, nous l'avons vu, l'un des sens du mot *État*.

Au sens *abstrait*, le gouvernement signifie la *forme* particulière qu'affecte l'autorité sociale, selon qu'elle réside entre les mains d'un seul homme ou de plusieurs, qu'elle laisse une part plus ou moins grande à la liberté individuelle, qu'elle s'exerce avec ou sans le concours de tous les citoyens.

2. Sous ce rapport, on peut distinguer trois types de gouvernements.

a) Le gouvernement est *monarchique*, si l'autorité souveraine réside aux mains d'un seul homme ;

b) *aristocratique*, si elle est aux mains de plusieurs citoyens réputés les meilleurs ;

c) *démocratique*, si tous les citoyens participent plus ou moins au gouvernement de l'État ; en d'autres termes, si tous sont investis de droits politiques.

Ces trois formes de gouvernement peuvent se combiner et se tempérer l'une l'autre dans des proportions variables. Ainsi la monarchie, qui est dite *absolue* quand, de fait, le monarque gouverne seul, devient *parlementaire*, *représentative* ou *constitutionnelle*, quand celui-ci associe à son gouvernement une ou plusieurs chambres dont les membres sont élus plus ou moins directement par le suffrage universel (1).

3. De ces différentes formes laquelle est la meilleure ? Il est difficile de se prononcer, si l'on se place au point de vue abstrait et théorique. Platon se déclare pour la forme aristocratique, c'est-à-dire pour le gouvernement des sages. Aristote préfère une démocratie tempérée. Montesquieu estime que la monarchie constitutionnelle présente le plus d'avantages avec le moins d'inconvénients. De son côté, Rousseau va beaucoup trop loin lorsqu'il prétend que la démocratie absolue est seule de droit nature', seule compatible avec la liberté et la dignité humaines.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que, *en principe*, aucune forme de gouvernement n'étant déterminée par le droit naturel, elles peuvent toutes devenir légitimes, pourvu qu'elles soient régulièrement établies, qu'elles respectent les principes fondamentaux de la société, et soient aptes à maintenir l'ordre public ; de même qu'elles sont toutes susceptibles de dégénérer gravement par l'abus qu'on en peut faire : la monarchie en despotisme, l'aristocratie en oligarchie, la démocratie en anarchie. Quant au *fait*, le meilleur gouvernement pour un peuple est celui qui répond le

(1) Il est à remarquer que l'autorité elle-même demeure toujours essentiellement une, quel que soit le nombre de ceux qui en sont détenteurs.

mieux à ses besoins, à ses mœurs, à ses aspirations, à son génie et à son histoire.

ART. II. — **Rapports du citoyen et du pouvoir civil.**

1. La fin et la raison d'être du pouvoir ne sont autres que le bien et l'intérêt de la société qu'il régit. Comme le dit saint Thomas, *le royaume n'est point pour le roi, mais le roi pour le royaume*. — *Adverte rempublicam non esse tuam, sed te reipublicæ*, disait Sénèque à son impérial élève. De son côté, Aristote déclare que « le souverain qui gouverne pour lui-même et non pour le peuple, n'est plus roi, mais tyran ».

Le souverain, quel qu'il soit, n'est donc pas un maître qui commande à des serviteurs en vue de son utilité privée, ou qui exploite ses états au mieux de ses intérêts, ainsi que l'ont parfois supposé certains partisans de la monarchie absolue. D'autre part, il n'est pas davantage le commis, le simple mandataire de ses inférieurs, toujours soumis au contrôle de ses commettants et révocable à leur gré, comme le prétendent les apôtres de la démocratie à outrance. Il est un *supérieur*, investi d'une véritable autorité, et, comme tel, ayant le droit de commander, d'imposer ses volontés sous forme de lois, et de les sanctionner par la force, quoiqu'il ne puisse rien ordonner *qu'en* vue du bien commun et des intérêts de la société dont il a la charge.

2. D'autre part, il est faux de soutenir que le citoyen n'a d'autre fin que de servir l'intérêt de la société dont il fait partie; par suite, qu'il n'a de droits *que* dans la mesure où il concourt au bien général, et que, s'il le contrarie ou lui est seulement inutile, il doit être supprimé dans l'intérêt même de l'organisme, comme on ampute un membre malade, pour sauver le corps entier. — Non, la collectivité n'est pas la fin unique de l'individu, ainsi que nous l'avons dit plus haut. La personne humaine possède en soi et indépendamment de la situation qu'elle occupe dans l'organisme social, une valeur propre qui ne permet pas de la traiter en simple moyen, et jamais le pouvoir, quel qu'il soit, n'a le droit de la sacrifier au profit de l'ensemble. Michelet a donc tort de prétendre que « le citoyen appartient corps et âme à l'État », et que les droits du gouvernement vis-à-vis des membres de la société civile sont illimités.

Sans doute le citoyen fait à la société l'abandon de quelques-uns de ses droits accidentels en échange de la protection qu'elle lui assure pour la libre jouissance des autres, et plusieurs choses lui sont interdites ou commandées dans l'état social qu'il aurait le droit de faire ou de ne pas faire dans l'état d'isolement; mais il est absurde de soutenir, avec J.-J. Rousseau, qu'en entrant dans

la société, chaque associé renonce à tous ses droits en faveur de la communauté.

En réalité, il existe entre les citoyens et l'autorité sociale un rapport de droits et de devoirs réciproques que la morale civique a pour objet de déterminer.

— Auparavant, disons un mot de l'origine de la société civile.

CHAPITRE II

ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ET DU POUVOIR

Au point de vue de l'origine, nous avons distingué les sociétés *naturelles*, qui sont fondées sur la nature de l'homme et ses besoins essentiels, et les sociétés *artificielles* qui résultent d'une convention arbitraire. La question est de savoir à quelle catégorie appartient la société politique. Épicure chez les anciens, et parmi les modernes, Hobbes, Spinoza, J.-J. Rousseau y voient le résultat d'un contrat; nous prétendons au contraire qu'elle est essentiellement *naturelle*.

ART. I. — Théorie du contrat social.

§ 1. **Exposé.** — Hobbes et Rousseau s'accordent à voir dans la société un état artificiel qui aurait succédé à un prétendu état de nature, dans lequel l'homme vivait sauvage et solitaire; mais ils diffèrent quant à l'idée qu'ils se font de cet état anté-social, et quant à la teneur du contrat qui y a mis fin.

1. HOBBS expose son système dans le *Léviathan* et dans le *De Cive*.

a) Il part de ce principe que l'homme, n'ayant d'autre destinée que le bien-être de cette vie, a, par là même, droit à tout ce qui peut le lui procurer. De par la loi de nature, il a donc droit à tout, *jus in omnia in omnibus*; en d'autres termes, son droit n'a d'autres limites que sa force. De là un conflit perpétuel entre les droits, et un état de guerre permanent et universel, *bellum omnium contra omnes*; en sorte que l'homme n'a pas de plus grand ennemi que son semblable, *homo homini lupus*. Tel est pour Hobbes l'état naturel.

b) Cet état, très légitime en soi, est néanmoins très malheureux, et par suite, contraire au bien-être qui est notre fin; de là l'idée et le besoin d'un état de paix et de société, succédant à cet état de guerre et d'isolement. Le passage de l'un à l'autre peut s'opérer, soit par la force : un individu plus robuste ou plus rusé que les autres, réussit à imposer ses volontés et à se faire obéir

de ceux qui l'entourent; soit par voie de *contrat* : un certain nombre d'hommes, appréciant les dangers et les malheurs de l'état de nature, conviennent d'établir au-dessus d'eux un pouvoir capable de les dompter et de les forcer à vivre en paix les uns avec les autres.

c) Dans l'un et l'autre cas la société est également légitime, car elle n'existe que par le pouvoir, c'est-à-dire par la force, et, de quelque part qu'il vienne, et quoi qu'il commande, le pouvoir est toujours bon, toujours digne de respect et d'obéissance. Hobbes déclare expressément que ce pouvoir s'étend à tout et sur tout, sur les corps et sur les âmes, sur les vies et sur les biens; qu'il est l'arbitre des pensées et des consciences aussi bien que de l'ordre extérieur; le principe, non seulement de toute autorité, mais encore de toute vérité et de toute justice. Bref, c'est la tyrannie la plus monstrueuse : d'où le titre symbolique de *Léviathan* que Hobbes donne à son ouvrage.

2. J.-J. ROUSSEAU développe ses idées dans le *Contrat social*.

a) A l'origine l'homme vivait solitaire, absolument libre et indépendant, dans un idéal de paix et de bonheur. Malheureusement, l'homme abandonné à lui-même ne peut lutter victorieusement contre les principes de destruction qui mettent sans cesse sa vie en péril; d'où la nécessité pour lui de se grouper, de s'associer. L'état de société est sans doute un mal, puisqu'il prive l'homme de la liberté absolue dont il jouissait dans l'état de nature, mais c'est un mal nécessaire.

b) Les hommes, s'étant donc réunis, convinrent librement de renoncer à leur indépendance primitive et à tous leurs droits naturels en faveur de la nation, laquelle se trouva par là même investie de tous les droits. Dès lors ce que celle-ci veut et ordonne, tous, y ayant consenti d'avance, sont censés le vouloir et l'ordonner eux-mêmes. Ainsi s'établit l'accord entre les volontés individuelles.

Cette volonté collective s'exprime, non par l'unanimité, qui est pratiquement irréalisable, mais par la *majorité* des suffrages. Les lois que décrète cette majorité sont donc l'expression de toutes les volontés, et en leur obéissant, celles-ci n'obéissent en fait qu'à elles-mêmes; ce qui, selon Rousseau, est la condition de toute obéissance légitime.

Telle est, d'après le *Contrat social*, l'origine du pouvoir, de la société, des inégalités qu'elle suppose, et des obligations qu'elle engendre.

c) Du reste, comme la société a été librement établie, ainsi peut-elle être librement dissoute. Personne n'est tenu d'en faire partie; on y entre par libre choix, et il est toujours loisible d'en sortir en retirant son consentement, en résiliant le contrat.

Entre ces deux théories on voit la différence. Pour Hobbes, l'homme est foncièrement égoïste et la société n'est qu'un troupeau de bêtes féroces groupées par la force ; le pouvoir ne saurait donc être trop armé pour maintenir l'ordre et mater les résistances. C'est la tyrannie la plus complète. Au contraire, d'après J.-J. Rousseau, l'homme naît bon, il est naturellement doux, honnête, droit, etc. ; l'idéal sera donc un minimum de gouvernement et de contrainte, c'est la démocratie la plus absolue (1).

§ 2. **Réfutation.** — On peut dire que la théorie de l'origine contractuelle de la société réunit tous les défauts imaginables : elle est à la fois contradictoire dans son supposé, historiquement fausse, juridiquement nulle, chimérique dans son application, antisociale dans ses conséquences.

1. Et d'abord, cet état prétendu naturel d'absolue indépendance est une fiction directement contraire à la vraie nature humaine ; car l'homme, ayant nécessairement une fin à laquelle il doit tendre, ne saurait exister un seul instant sans devoirs. D'autre part, affirmer avec Hobbes que *tout le monde a droit à tout*, revient à dire, en somme, que *personne n'a droit à rien* ; car un droit qui n'est ni respectable, ni inviolable pour autrui, n'est pas un droit. Personne dès lors n'a rien à céder, et le souverain, quel qu'il soit, individu ou collection, ne représente jamais que la force brutale.

2. Ce prétendu contrat n'est qu'une supposition gratuite, dont nulle tradition n'a conservé le souvenir, dont nul document ne fait foi. Impossible de dire qui l'a conclu, à quelle époque, et quelles en ont été les clauses authentiques : il est donc historiquement faux.

3. Notons que, pour être juridiquement valable, un contrat suppose, dans ceux qui le concluent, une connaissance suffisante des engagements qu'ils prennent. Or les premiers hommes étaient évidemment incapables de mesurer, même approximativement, la portée du pacte social. Une pareille convention, eût-elle existé, était donc nulle de plein droit. Puis elle demanderait à être renouvelée à chaque génération, car en pareille matière, le consentement ne saurait se supposer, et nos aïeux n'ont pu

(1) Les mêmes erreurs se retrouvent, proportion gardée, quand il s'agit de l'enfant et de l'éducation qui lui convient.

Pour Rousseau et l'école libérale, l'enfant est bon par nature, affectueux, sincère, généreux. L'œuvre de l'éducateur se bornera donc à cultiver et à développer ces heureux germes, sans jamais recourir à la contrainte.

Au contraire, l'école transformiste, partant de ce principe que l'individu reproduit dans son développement les phases successives de l'espèce humaine, laquelle va de la barbarie à la civilisation, en conclut, avec Hobbes, que l'enfant est un petit sauvage, naturellement cruel, menteur, égoïste, etc. et, par suite, que le premier devoir de l'éducateur est de dompter et de détruire en lui ces tristes restes de l'animalité primitive.

engager, en une fois et sans les consulter, la volonté, les droits et les biens de tous leurs descendants.

4. De plus, imagine-t-on les difficultés, les impossibilités pratiques auxquelles vient se heurter cette hypothèse extravagante? Comment les individus, isolés jusque-là, ennemis les uns des autres, se sont-ils réunis? En quelle langue ont-ils discuté les clauses du contrat? Qui a recueilli les votes, et surtout comment concevoir l'unanimité dans une pareille foule? Si les faibles avaient avantage à donner leur consentement, l'intérêt des forts n'était-il pas de le refuser?

5. Enfin, si l'État n'a d'autre origine qu'une convention arbitraire, son objet, ses droits, ses attributions dépendent uniquement du caprice de ses fondateurs, et tout devient possible et légitime. On peut faire du souverain un despote absolu, investi de tous les droits sans aucun devoir, comme on peut lui refuser les pouvoirs les plus nécessaires, le réduire au rôle de simple commis, révocable à volonté. En tout cas, ce que le nombre et la force ont établi, la force et le nombre peuvent le détruire, et le consentement qui a été donné peut toujours être révoqué : dès lors, que deviennent la loi, l'autorité, la justice?

Hobbes a beau dire : il faut obéir aux lois parce que c'est votre intérêt; je lui répondrai par ses propres paroles, que je suis seul juge de mon intérêt. — Vous avez promis d'obéir au pouvoir, dira Rousseau. — Je suis libre de me dédire : je change d'avis. — Mais vous vous êtes engagé au nom de la justice. — La justice; il n'y en avait point quand nous avons fait le contrat; c'est nous, c'est moi qui l'ai décrétée : je l'abroge, je retourne à l'état de nature où tout est permis. On le voit, rien de plus antisocial que ce prétendu pacte social.

L'hypothèse d'une convention arbitraire étant écartée, il faut bien admettre que la société politique est l'œuvre de la nature elle-même.

ART. II. — **La société politique est un fait essentiellement naturel.**

§ 1. **Vrai principe de solution.** — L'état naturel d'un être est celui hors duquel cet être ne saurait ni se conserver, ni se développer autant que l'exigent sa nature et sa fin.

Or, l'état social est indispensable à l'homme, non pas, sans doute, pour exister d'une manière quelconque, mais pour se développer conformément aux exigences de sa nature, pour tendre à la perfection de son être, en quoi consiste sa fin essentielle. En effet :

1. La condition première de tout progrès et de tout perfectionnement, c'est une certaine liberté qui permette à chacun d'agir

suivant ses besoins et les légitimes aspirations de sa nature. Or, dans l'état d'isolement, cette liberté est sans cesse compromise : le faible est à la merci du fort ; les vies et les biens sont livrés sans défense aux entreprises de la violence et de la cupidité. Au contraire, en s'associant, les familles et les individus vivent sous la protection de la loi et de la force publique ; chacun jouit en paix de cette liberté véritable, qui consiste dans l'exercice facile de ses droits pour l'accomplissement de son devoir et la réalisation de sa destinée.

2. Ce n'est pas tout. A supposer que les familles isolées réussissent à sauvegarder leurs droits et leurs libertés, le résultat n'est encore que négatif ; elles sont toujours réduites à leurs seules ressources pour subvenir à leurs besoins si multiples et si variés. Or une pareille tâche est évidemment au-dessus de leurs forces ; elles n'y peuvent suffire que d'une manière fort précaire et fort imparfaite, et dès lors se trouvent condamnées à l'immobilité, sinon à la décadence. Au contraire, dans l'état de société, les fonctions se divisent suivant les aptitudes, les résultats se solidarisent et se répartissent suivant les besoins ; de la sorte, les ressources se fécondent et se multiplient au point de dépasser notablement les besoins immédiats, et de permettre ainsi un progrès continu. Et voilà comment les inégalités de forces, d'aptitudes et de fortunes, qui dans l'état d'isolement sont un péril, s'équilibrent en s'associant, se compensent et se complètent au grand profit de tous.

3. Toute la question peut donc se ramener à ce syllogisme :

En créant les êtres, Dieu a dû proportionner leurs ressources à leurs besoins, et leurs moyens d'action à la destinée qu'il leur assigne. Or, dans l'état d'isolement, nos ressources sont inférieures à nos besoins, et nos moyens hors de proportion avec notre fin. La société est donc pour nous un état voulu de Dieu, préparé par Dieu, essentiellement conforme à notre nature, et comme l'a dit Fichte, « l'homme n'est vraiment homme que parmi les hommes ».

4. On en trouve une nouvelle preuve dans ces penchants innés, dans ces *inclinations sociales*, qui nous rapprochent instinctivement de nos semblables par la sympathie, et nous rendent la solitude insupportable. Aussi rencontrons-nous partout l'homme vivant en société, et les familles groupées en associations plus ou moins organisées : horde, peuplade, clan, tribu, etc. Or cette universalité même est le signe infaillible d'une loi de nature.

Concluons : l'état social est l'état naturel de l'homme ; celui-ci est essentiellement *un animal sociable*, ζῷον πολιτικόν selon l'expression d'Aristote, et la société est le milieu hors duquel il ne peut ni se conserver, ni se développer conformément à sa nature. Dès

lors, se demander quand et comment l'homme est entré en société, est une question aussi vide de sens que de se demander quand et comment les poissons sont entrés dans l'eau.

§ 2. — **Erreur fondamentale de J.-J. Rousseau.**

J.-J. Rousseau est donc tombé dans un grossier sophisme quand il nous représente la société civile comme la source de toutes les servitudes et de toutes les dépravations.

1. *L'homme naît bon, dit-il, la société le déprave... L'homme naît libre, et il est partout dans les fers.* C'est précisément le contre-pied de la vérité ; car le plus précieux résultat de l'état social est, au contraire, de protéger toutes les libertés contre les abus de la force, et d'assurer à tous les droits une égale protection. Bien loin de dépraver l'homme ou de le réduire en esclavage, la société l'affranchit véritablement et le rend d'autant plus libre qu'il est plus scrupuleux observateur de ses lois. *Legum denique omnes servi sumus, ut liberi esse possimus*, a dit Cicéron (*Pro Cluentio*).

2. Aristote est autrement profond que J.-J. Rousseau, lorsqu'il déclare, dans sa *Politique*, que celui qui vit dans l'isolement est une brute ou un dieu (1).

En effet, l'état social étant la condition même du progrès, celui-là seul peut vivre isolé qui est incapable de développement ; soit que, comme Dieu, il occupe le sommet de la perfection, ou que, comme la brute, il n'ait ni la conscience de ce qui lui manque, ni le désir d'y remédier. Seul l'homme est perfectible, parce que, se sentant imparfait, sa raison lui donne, avec l'idée de la perfection, le besoin d'y tendre, et voilà pourquoi il est naturellement destiné à vivre en société. Il a besoin de son semblable : là est sa faiblesse ; mais aussi il comprend qu'en s'associant à lui il multiplie ses ressources à l'infini : là est sa force et sa supériorité.

3. La conséquence est que la vie sociale est pour nous une véritable obligation ; car le devoir de tendre à notre fin, c'est-à-dire à la perfection de notre nature, implique l'obligation d'en prendre les moyens nécessaires, et par suite, de vivre en société, hors de laquelle le progrès nous devient moralement impossible (2).

(1) *L'homme qui ne peut vivre en société, et dont l'indépendance n'a pas de besoins, ne saurait être membre de l'État : car il est une brute ou un dieu.*

(2) Aux bienfaits de la vie sociale on oppose parfois les salutaires effets de l'isolement qui, en nous mettant dans la nécessité de nous suffire, stimule nos facultés, nous rend industrieux et devient ainsi *la mère du progrès*. Nécessité l'ingénieuse, dit La Fontaine. On cite à l'appui le célèbre roman de Robinson Crusoé qui a mis cette vérité à la portée de toutes les intelligences.

— Il est incontestable que l'homme livré à lui-même peut trouver dans son énergie et dans son intelligence, des ressources auxquelles la vie sociale le dispense ordinairement de recourir. La supériorité de celle-ci sur l'état isolé n'en demeure

ART. III. — **Origine du pouvoir.**

La question de l'origine du pouvoir se confond avec celle de l'origine de la société.

De fait, si la société est l'état naturel de l'homme, il s'ensuit que le pouvoir, ou plutôt l'autorité est, elle aussi, d'origine naturelle ; car ce serait une contradiction de la part de Dieu de vouloir la société sans lui conférer en même temps ce qui est essentiel à toute société. Toute autorité est donc nécessairement de *droit naturel* et *divin*, en tant qu'elle vient de Dieu auteur de la nature. *Non est potestas nisi a Deo*, dit saint Paul ; Dieu seul peut donner à un homme le droit de commander à son semblable.

Sans doute, l'autorité concrète a toujours pour titre quelque fait humain ; mais, « dire que la souveraineté ne vient pas de Dieu, parce qu'il se sert des hommes pour l'établir, c'est dire qu'il n'est pas le créateur de l'homme, parce que nous avons tous un père et une mère » (Jos. de Maistre).

Quant au *fait* qui détermine dans la société civile la forme du pouvoir et qui désigne ses représentants, deux théories sont en présence.

§ 1. **Première théorie.** — Selon Suarez et Bellarmin, le pouvoir réside immédiatement dans la communauté, qui peut soit le garder pour elle-même en l'exerçant par de simples *délégués*, soit le *transférer* à un ou à plusieurs titulaires qui s'en trouveront alors pleinement investis et ne le perdront qu'en cas de *tyrannie*, c'est-à-dire s'ils en venaient à gouverner contre le bien commun.

D'après eux il faut donc admettre à l'origine de tout gouvernement une sorte de convention expresse ou tacite entre gouvernants et gouvernés. Seulement cette convention ou ce contrat n'a pas pour objet l'institution même du pouvoir, comme le veulent Hobbes, Spinoza et Rousseau, mais uniquement son organisation, la désignation de ceux qui en seront revêtus, sa forme, son mode d'exercice, d'acquisition, de transmission, en un mot, ce qu'on appelle la *constitution politique*.

pas moins évidente, précisément parce qu'en nous déchargeant d'une foule de soucis vulgaires, elle nous permet de faire de nos facultés un usage plus noble et plus utile, en travaillant plus efficacement au développement de ce qu'il y a de meilleur en nous.

Quant à l'exemple cité, il est loin d'être décisif. En effet, Robinson ne représente pas l'homme vraiment *isolé* qui ne doit rien qu'à son industrie personnelle, mais l'homme *accidentellement séparé* d'une société dans laquelle il a longtemps vécu, dont il a beaucoup retenu, à laquelle il doit, en grande partie, ses idées, ses souvenirs, son éducation morale et religieuse, son expérience acquise, son langage, etc. Notons en outre que le romancier a bien soin de sauver du naufrage un certain nombre d'objets : provisions, armes, outils, etc... qui proviennent évidemment de la société et facilitent singulièrement la tâche de son héros.

§ 2. **Seconde théorie.** — Selon des philosophes et des théologiens de plus en plus nombreux, le droit naturel de la société n'est que le droit d'avoir un gouvernement apte à la conduire à sa fin, c'est-à-dire à la diriger dans la poursuite du bien commun.

1. D'après eux il faut raisonner en cette matière comme on l'a fait à propos du droit naturel de propriété : A ce *droit abstrait* de la société viendra s'ajouter, pour le rendre *actuel et concret*, un *fait premier* analogue au fait de la *première occupation* dans la question de la propriété.

Que ce fait soit, comme le veut la première opinion, le *libre choix* de la multitude elle-même déterminant la *forme* et les *titulaires* du pouvoir, c'est possible : « Il est des cas, comme par exemple dans la formation des États-Unis, où le peuple, non pas à l'état confus et inorganique, mais réparti par familles, par groupes fédératifs, est le véritable *premier occupant*, et partant le souverain. C'est ce qui fait que, dans telle hypothèse, et sous certaines conditions de bon ordre, la démocratie est une forme de gouvernement légitime et parfaitement acceptable » (P. de Pascal). Mais, outre le libre choix du peuple et le contrat proprement dit qui interviendrait entre lui et les chefs qu'il se donnerait, beaucoup d'autres faits peuvent se produire qui suffisent à déterminer la forme et les représentants du pouvoir.

2. « Cette forme, dit Léon XIII, naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles et même fondamentales; et celles-ci se trouvent déterminer telle forme particulière de gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs suprêmes. » Ce que Léon XIII dit de la *forme* du gouvernement est vrai de la même façon de la désignation de ses titulaires.

« Un fait historique, ajoute le P. de Pascal, ou un ensemble de faits qui s'entrelacent les uns aux autres, et où il est presque impossible de discerner la part d'action qui revient à chacun, le fixe dans un sujet devenu seul capable, à l'exclusion de tout autre, de faire régner l'ordre et d'assurer le bien social. C'est tantôt l'autorité paternelle qui s'étend, tantôt la puissance territoriale d'un grand propriétaire, tantôt l'ascendant prépondérant d'un homme supérieur, tantôt le génie et le dévouement d'un héros ou d'une lignée de héros qui *font*, à la lettre, une nation... Qu'on nous comprenne bien; le fait à lui seul, à l'état brut, pour ainsi dire, ne crée pas le droit, mais il place le sujet dans une situation tellement prépondérante que, devenant nécessairement le principe personnel et agissant de l'ordre, *la société a le devoir* de se ranger sous sa loi. »

§ 3. **Conclusion.** — Cette dernière théorie comprend la première en la dépassant. Elle est conforme aux principes du droit naturel et s'accorde avec l'histoire. En la suivant, nous voyons pourquoi, si l'existence même du pouvoir est un fait universel et constant, comme tout ce qui découle directement de la nature des choses, la *forme* du gouvernement varie chez les différents peuples, selon leur tempérament moral, leurs besoins, leur génie, leurs traditions et leur histoire.

CHAPITRE III

ROLE ET FONCTION DE L'ÉTAT

C'est la question fondamentale de la morale civique. Car, de même que la morale générale repose tout entière sur la question de la destinée humaine et du souverain bien que nous devons poursuivre, ainsi est-ce de la fin et de la mission de l'État que dépendent ses droits sur nous, et par suite l'étendue et la limite de nos devoirs envers lui.

ART. I. — **Théorie platonicienne.**

D'après Platon, la fin de l'État se confond avec celle de la morale elle-même : sa mission consiste à rendre les hommes vertueux en veillant à l'observation de tous les devoirs. Dans cette hypothèse, les lois civiles ne sont que les lois morales en tant que sanctionnées par l'autorité sociale, et le droit n'est plus pour chacun que la liberté de faire son devoir.

— C'est là une théorie insoutenable, qui aboutit fatalement au plus monstrueux socialisme.

1. La fin d'une société est nécessairement proportionnée aux moyens dont elle dispose ; or le pouvoir civil est radicalement incapable de rendre les hommes vertueux et de veiller efficacement à l'observation de tous les devoirs. En effet, la vertu et la moralité sont, avant tout, affaires d'intention, et la condition première de tout acte méritoire, c'est d'être posé librement. Or l'État ne voyant que le dehors des choses, le secret des consciences lui échappe absolument : *de internis non judicat prætor* ; d'autre part, il n'agit que par la force et la contrainte. Il est donc incapable de juger de la valeur morale des actes, et plus encore d'imposer la pratique de la vertu, car une vertu contrainte est un non-sens.

2. Les conséquences d'un pareil système sont doublement désastreuses. Dès qu'il assume la tâche de conduire malgré eux les

hommes à leur fin, l'État les dégrade moralement en les déchargeant de toute responsabilité, en les dispensant de toute initiative et de tout effort personnel; de plus, il se charge lui-même d'un fardeau, tout à fait hors de proportion avec les ressources dont il dispose.

Qu'on imagine, en effet, les responsabilités et les embarras d'un gouvernement obligé de veiller à l'observation de tous les devoirs, de récompenser tous les mérites, de punir toutes les fautes, même les plus secrètes, de réprimer tous les vices. Que l'on suppose l'armée de fonctionnaires et de surveillants que suppose un pareil régime, l'odieuse inquisition qu'il autorise, et l'on reconnaîtra qu'il constitue une tyrannie aussi insupportable qu'inefficace; que, loin de faire pratiquer la vertu, il la rend odieuse, et qu'il aboutit au plus dégradant socialisme, en faisant de la nation un troupeau d'animaux timides et industrieux dont le gouvernement est le berger.

Il faut donc conclure que la fin de l'État ne saurait se confondre avec celle de la morale; que le pouvoir civil est obligé de tolérer bien des choses que la morale condamne expressément : non pas qu'il les approuve, mais parce que, n'ayant ni la mission ni le moyen de les réprimer efficacement, il se contente de les ignorer pour éviter un plus grand mal.

ART. II. — **Théorie de Machiavel.**

S'il ne faut pas identifier la politique avec la morale, comme le faisait Platon, encore moins faut-il rompre le lien qui les unit, en assignant à l'État une fin absolument indépendante de la justice et de la moralité, comme le veut Machiavel.

Dans son livre *Du Prince*, Machiavel (1469-1530) prétend que la morale, se bornant à régler les rapports privés et domestiques, n'a rien à voir au gouvernement de l'État; que la fin, l'unique règle de la société civile étant l'*intérêt social*, ce qu'on appelle la *raison d'État*, toute loi, toute mesure politique est juste et légitime, dès qu'elle est avantageuse à l'État, et qu'en pareille matière, *la fin justifie les moyens*, selon l'antique adage : *Salus populi suprema lex esto*.

— Il est facile de réfuter cette odieuse théorie. La moralité est une loi absolue, universelle, qui s'étend à tous les actes humains, publics et privés. Or cette loi n'est pas l'intérêt, mais le devoir. Le respect de la personne humaine, de la propriété, de la parole donnée, etc., ne sont donc pas moins obligatoires pour l'État que pour les individus. Après tout, la politique n'est, comme le dit Bossuet, que *la morale appliquée au gouvernement des nations*.

Du reste, la loi civile tirant toute son autorité de la morale, il

s'ensuit qu'on ne peut l'en déclarer indépendante sans lui enlever tout droit à notre obéissance et à notre respect. Elle n'est plus en réalité que la volonté d'un homme qui, pour être plus habile ou plus puissant, n'en est pas moins notre égal au point de vue du droit et du devoir.

ART. III. — Véritable fonction de l'État.

§ 1. — La fonction de l'État est double :

1. Il doit d'abord remplir une *fonction de justice*, qui est d'assurer l'*ordre extérieur* en garantissant à tous les droits une égale protection, et d'empêcher ainsi les familles et les individus de se gêner dans le libre accomplissement de leurs devoirs ; puis de présider aux relations extérieures et à la défense de la société dont il a la charge, en veillant à la sécurité et aux intérêts des nationaux. Telle est la mission première et essentielle de l'État : il est avant tout le gardien du droit, *custos justi*.

Toutefois, là ne se borne point son rôle, ainsi que le prétend l'école ultra-libérale.

2. L'État a de plus une fonction d'*utilité publique* qui, pour être secondaire et variable suivant les circonstances, n'en est pas moins légitime et nécessaire : c'est de concourir à la *prospérité commune* par l'installation de certains services publics, par l'exécution de certains travaux, dont l'initiative privée ne saurait facilement se charger, comme sont par exemple, le développement des communications par la création de routes et de canaux ; les traités de commerce, l'ouverture de nouveaux débouchés à l'industrie nationale, l'organisation des postes et télégraphes, des services d'hygiène, etc.

§ 2. Deux opinions erronées sur la fonction de l'État.

Si tous les moralistes s'accordent à faire consister la fonction essentielle de l'État dans la *protection des droits*, il faut reconnaître qu'ils se divisent, dès qu'il s'agit de déterminer ses attributions secondaires d'*utilité générale*, et de préciser dans quelle mesure il doit concourir à la prospérité commune. Nous nous trouvons, sous ce rapport, en présence de deux tendances nettement opposées.

1. La *tendance socialiste* étend outre mesure le rôle et les attributions du gouvernement au point de ne plus rien laisser à l'initiative privée et aux libertés individuelles. Elle multiplie à plaisir les services publics ; elle veut que l'État se fasse producteur, banquier, entrepreneur, industriel, patron, éducateur, etc. Poussée à ses dernières limites, cette théorie aboutit au *collectivisme*, c'est-à-dire à la négation de la propriété privée, pour remettre la gestion de tous les biens aux mains de l'État.

C'était, nous l'avons vu, la tendance de Platon; c'est encore celle des révolutionnaires modernes. « L'État, dit Mazzini, doit au particulier de l'ouvrage et des salaires s'il est valide, et des secours à celui qui ne peut travailler; dans tous les cas, l'instruction... L'individu doit à la société son travail, et la société doit à l'individu le pain de l'âme, celui du corps, l'éducation et les moyens de travail » (*Sainte alliance*). — Montesquieu disait aussi : « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, le vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé » (*Esprit des lois*) (1).

2. De son côté, la *tendance individualiste* restreint plus que de raison les attributions du gouvernement au profit des libertés et des associations privées.

A l'entendre, le rôle de l'État, l'unique service qu'on lui demande est de protéger les droits, les vies et les propriétés; les questions d'intérêt et de prospérité générale ne le concernent en rien. Ses fonctions se bornent à celles du gendarme ou de l'officier de paix qui laissent tout faire et tout passer, pourvu que l'ordre extérieur ne soit point troublé, et qui n'interviennent dans la vie du citoyen que pour lui imposer le respect de la justice envers autrui. « Dès que la tranquillité règne dans la rue, l'État a accompli tout son devoir et épuisé tout son droit. »

Telle est la tendance ultra-libérale de l'école évolutionniste, qui définit le meilleur gouvernement : *celui qui gouverne le moins*.

Ainsi, d'après Herbert Spencer, l'État n'est « qu'une nécessité fâcheuse, transitoire, destinée à disparaître avec le progrès des mœurs ». J.-B. Say va jusqu'à dire que « le gouvernement fait déjà beaucoup de bien quand il ne fait pas de mal... Ne pas gêner, ne pas opprimer, voilà tout le gouvernement ». Et Proudhon, allant aux extrêmes, selon son habitude, déclare que « l'idéal, c'est l'anarchie », c'est-à-dire l'absence de tout gouvernement.

3. Ce sont là de véritables aberrations. Si comme on l'a dit, l'État *ne doit pas être trop père* — car souvent, après avoir commencé par la charité, il finit par la tyrannie — il est certain aussi que son rôle ne saurait se borner à réprimer le brigandage. En fait, il n'est ni un père de famille chargé de pourvoir aux besoins de ses enfants, ni un simple policier qui se désintéresse de tout, tant que l'ordre extérieur n'est pas en jeu; sa mission est de veiller à ce que la société atteigne sa fin. Or, nous l'avons vu,

(1) En général, l'erreur fondamentale du socialisme est de substituer le régime de la famille au régime de la société politique, de ne voir dans les citoyens que des mineurs sous la tutelle de l'État, et d'imposer aux gouvernants les devoirs et les responsabilités du père de famille, lequel doit pourvoir à l'entretien de ses enfants et leur mesurer les secours, non selon leur mérite, mais selon leurs besoins.

la fin et la raison d'être de la société civile n'est pas seulement le maintien de l'ordre par la protection des droits, mais encore le développement de la prospérité commune par l'association des efforts.

Il y a donc un milieu à garder entre ces deux tendances extrêmes : celle de l'*État gendarme* qui se borne à garantir la sécurité, et celle de l'*État providence* qui assure en outre à chacun le nécessaire et l'utile. Le problème de la science politique consiste précisément à éviter ce double écueil de *gouverner trop* et de *ne pas gouverner assez*, à trouver la juste mesure de liberté qu'il faut respecter et d'autorité qu'il faut imposer, en un mot, à faire la part équitable aux deux principes opposés du *socialisme* et de l'*individualisme*.

Quant à fixer *a priori* les limites précises entre lesquelles doit s'exercer l'action de l'État, les circonstances infiniment variées et toujours changeantes ne le permettent pas. Ce qu'on peut dire en général, c'est que le gouvernement doit surtout protéger, encourager, développer les initiatives privées, et non pas s'y substituer ou les absorber ; qu'il ne doit rien enlever à l'activité et aux responsabilités individuelles de ce qu'il peut leur laisser sans inconvénient pour la société et sans danger pour l'État. En deux mots, le rôle de l'État n'est pas simplement de *laisser faire* ; encore moins de *faire* par lui-même ; mais, suivant une formule excellente de M. Baudrillart, d'*aider à faire*.

CHAPITRE IV

DROITS ET POUVOIRS DE L'ÉTAT

L'État a le devoir de protéger la liberté des familles et des individus et de contribuer à la prospérité commune ; il en a donc aussi le pouvoir. Il lui appartient de prendre et d'imposer les moyens qu'il juge nécessaires ou utiles à cette double fin. L'ensemble de ces droits constitue la *souveraineté*.

La souveraineté comprend donc un triple pouvoir : pouvoir *législatif*, pouvoir *judiciaire* et pouvoir *exécutif* ; c'est-à-dire le pouvoir de faire la loi, de l'appliquer et d'en assurer l'exécution.

Dans les constitutions modernes, on admet généralement que ces trois pouvoirs, distincts par leur nature et par les aptitudes que réclame leur exercice, ne doivent pas être réunis dans les mêmes mains. On conçoit, en effet, que la justice et l'impartialité seront d'autant mieux sauvegardées que celui qui a la charge d'appliquer la loi, n'aura pas, en même temps, le pouvoir de la modifier ou de l'abroger selon les individus et les circonstances.

C'est ce qu'on appelle le principe de la *séparation des pouvoirs*.

Le pouvoir essentiel et fondamental de la souveraineté est le pouvoir législatif : les deux autres n'en sont que l'extension et la conséquence.

ART. I. — Le pouvoir législatif. — La loi civile.

Le pouvoir législatif est le droit de confectionner les lois.

La loi civile se définit *un règlement dicté par la raison, ayant pour but le bien commun, et promulgué par celui qui a la charge de la société*.

1. La loi n'est donc pas l'arbitraire, le caprice, le bon plaisir du souverain, selon la maxime fondamentale du droit romain : *quod principi placuit legis habet vigorem* ; elle doit être dictée par la *raison*, car la raison est la faculté de l'ordre, l'interprète du plan divin ; elle seule saisit le rapport et la convenance des moyens à prendre en vue de la fin que l'autorité doit poursuivre dans tous ses actes. *La loi*, disait Aristote, *c'est la raison sans la passion*.

2. La loi civile n'est pas seulement l'acte de la raison, qui apprécie la nécessité ou l'utilité d'une mesure à prendre ; elle est encore l'acte d'une *volonté* supérieure, qui l'impose et la promulgue à qui de droit. C'est la raison qui fait la justice de la loi, mais c'est la *volonté* du législateur qui lui donne son caractère obligatoire et en fait une loi proprement dite.

3. Quant au *but* de la loi civile, il n'est autre que le bien commun. En effet, nous l'avons dit, le législateur n'est pas un maître qui commande en vue de son utilité personnelle : il n'a de pouvoir qu'en vue de l'utilité publique, et le bien de la société, qui est la raison d'être du pouvoir civil, marque aussi la limite de ses droits.

4. Les *conditions* que doit réunir une bonne loi civile sont donc les suivantes :

a) Elle doit être *juste* ; car, tirant toute sa force obligatoire de la loi morale, elle ne saurait se mettre en opposition avec celle-ci, sans cesser de mériter le nom de loi.

b) Elle doit *tendre au bien commun* de la société à laquelle elle s'adresse.

c) Elle doit être *praticable*, c'est-à-dire conforme au génie de la nation, à ses habitudes et à ses mœurs, tout en les dominant pour les rendre meilleures.

d) Elle doit être *opportune*, en apparaissant au moment où le besoin s'en fait sentir, où l'opinion la réclame ; car c'est alors que son action sera plus efficace et plus bienfaisante.

e) Enfin, elle doit être suffisamment *promulguée*, afin que personne des intéressés n'en ignore, autant qu'il sera possible.

ART II. — Le pouvoir judiciaire.

1. La loi une fois édictée, il s'agit de l'appliquer aux cas particuliers, qu'il s'agisse de la répression des crimes ou délits (justice *pénale*), ou du règlement des litiges entre citoyens (justice *civile*). Or cette application présente certaines difficultés provenant, soit de l'obscurité de la loi elle-même, soit de la nature des faits, soit de l'incertitude des responsabilités encourues; d'où la nécessité d'admettre dans l'autorité supérieure, un pouvoir spécial d'apprécier la culpabilité des prévenus, d'interpréter la loi dans les cas douteux, de prononcer les peines édictées contre ceux qui l'enfreignent, comme aussi de régler les différends entre citoyens : c'est le *pouvoir judiciaire*.

Notons que, sous peine d'usurper le rôle du législateur, le pouvoir judiciaire doit interpréter la loi selon l'esprit dans lequel elle a été portée; mais il lui appartient de tempérer par des *attendus* et des *considérants* appropriés ce que l'application littérale du texte aurait, sans eux, de trop brutal et parfois d'inique.

2. On distingue dans l'administration de la justice pénale trois ordres de fonctions diverses et soumises par là même à des conditions différentes.

a) Il faut d'abord poursuivre le crime ou le délit, réunir tous les éléments de l'accusation, tous les documents qui peuvent éclairer la conscience du juge. — C'est l'office du *ministère public*.

b) Il faut ensuite prononcer sur le fait lui-même, reconnaître dans le prévenu un coupable ou un innocent. — C'est la fonction du *jury*.

c) Enfin, il faut appliquer la loi et prononcer la sentence. — C'est le rôle du *magistrat* proprement dit.

Parmi les attributions du pouvoir judiciaire, la plus discutée est assurément le *droit de punir*; aussi importe-t-il d'en bien préciser le fondement, la nature et l'objet propre.

Le droit de punir.

§ 1. *Son origine*. — Et d'abord, le droit de punir a évidemment la même *origine* que le droit de commander, dont il est une conséquence nécessaire; car le droit de faire la loi serait illusoire, sans le droit de la faire respecter en punissant ses transgresseurs. Il appartient donc de *droit naturel* à l'autorité civile.

Il est, dès lors, aussi inutile qu'inefficace de chercher à l'expliquer par une prétendue cession des droits individuels; car aucun indi-

vidu, comme tel, n'ayant le droit de punir son semblable, pas plus que celui de lui commander, ne saurait céder à un autre ce qu'il ne possède pas lui-même (1).

§ 2. — Théories fausses ou incomplètes sur la fin du droit de punir.

1. Le but que doit se proposer le pouvoir judiciaire en punissant n'est pas simplement de réparer le dommage causé par la faute et de remettre les choses *in statu quo ante*; car, dans cette hypothèse, un crime attenté, mais non perpétré, ne devrait pas être puni, et un dommage causé par imprudence devrait l'être aussi sévèrement que s'il l'eût été par préméditation. Puis, que faire en présence de certains crimes qui entraînent des dommages irréparables?

2. La sanction sociale n'a pas non plus, à proprement parler, pour objet de venger la morale en faisant *expier* la faute, comme l'ont prétendu Platon et Kant. L'État, nous l'avons vu, n'a pas les moyens de s'acquitter d'une pareille tâche : trop d'actes coupables lui échappent, et il ne juge que trop imparfaitement des intentions.

3. Cet objet n'est pas davantage de rendre le mal pour le mal. Quoi qu'on ait dit, punir ne consiste pas à *se venger*, c'est-à-dire à jouir de la souffrance d'un ennemi, comme celui-ci a joui de la nôtre; c'est là une cruauté qui n'est pas plus permise à la société qu'aux individus, et jamais la souffrance ne doit être voulue pour elle-même, mais seulement en vue d'une fin plus haute.

Sans doute les représailles peuvent être parfois autorisées pour contraindre un délinquant au respect ou à la réparation d'un droit méconnu ou lésé, mais c'est à la condition que tous les autres moyens d'obtenir justice auront été épuisés; en aucun cas elles ne sauraient se confondre avec le châtement lui-même.

4. La simple *utilité publique* n'est pas non plus l'objet unique de la sanction sociale. En aucun cas le châtement ne saurait être purement utilitaire, ainsi que le prétend Machiavel, et jamais on n'a le droit de sacrifier un innocent par cette seule raison que sa mort serait avantageuse à la communauté.

En effet, la personne humaine ayant en elle-même une valeur

(1) Il ne faut donc pas confondre le droit de punir avec le droit de légitime défense, qui, en effet, appartient à l'individu, mais que celui-ci remet aux mains de l'autorité publique, pour être exercé plus efficacement et plus équitablement par l'intermédiaire des juges et des officiers de justice.

Le droit de légitime défense ne suppose ni *autorité* dans celui qui l'exerce, ni *responsabilité* dans celui contre qui on l'exerce, puisqu'on se défend aussi bien contre un animal que contre un homme; et surtout, il ne dure qu'autant que dure l'agression : toutes choses qui ne se vérifient pas du droit de punir. Locke a donc tort de prétendre que le droit de punir n'est qu'une transformation du droit de légitime défense que les individus remettent au pouvoir social en entrant dans la société.

absolue, il n'est pas permis de s'en servir comme d'un moyen, ni de la traiter comme un pur obstacle qu'on écarte du pied (1).

§ 3. — **Vraie doctrine sur la fin du droit de punir.**

Quel est donc le véritable objet que doit poursuivre le pouvoir judiciaire dans l'exercice de son droit de punir? Et à quelles conditions le châtement social sera-t-il légitime?

1. Remarquons d'abord que la condition première de tout châtement, c'est d'être *juste*. En effet, punir ne consiste pas simplement à frapper, à tuer pour se défendre, comme s'il s'agissait d'un serpent qu'on écrase ou d'un chien enragé qu'on abat; c'est un acte essentiellement moral, qui suppose l'autorité dans celui qui l'exerce, la responsabilité, la culpabilité dans celui qui en est l'objet, et de plus, une certaine proportionnalité entre la peine infligée et la gravité du crime ou du délit qui a été commis. C'est dire, en d'autres termes, que la *justice* doit être le premier caractère de tout châtement légitime, la première préoccupation du pouvoir judiciaire qui l'inflige.

2. Mais la justice ne suffit pas : autrement l'autorité civile pourrait, comme le voulait Platon, punir toutes les fautes, d'après ce principe général que toute mauvaise action mérite châtement.

Le maintien de l'ordre extérieur et la protection des droits qui constituent la fin essentielle de la société, marquent aussi l'étendue et les limites de son droit de punir. Le pouvoir judiciaire ne peut donc légitimement réprimer que les actes qui, en violant les lois de la société, compromettent son existence et, avec elle, l'ordre public et le respect des droits qu'elle a mission de protéger. Voilà pourquoi les infractions aux devoirs individuels, aux devoirs de charité, aux devoirs religieux, si coupables qu'il soient moralement, ne tombent pas sous le coup des lois humaines.

Nous pouvons donc conclure que les deux fondements du droit de punir dans la société, les deux caractères qui font la légitimité de la sanction civile sont tout à la fois et indissolublement : la *justice* et l'*utilité sociale*. La première en est la condition essentielle; la seconde en marque l'objet propre et la limite.

C'est dans ce sens seulement qu'il faut entendre les expressions : *justice vindicative*, *vindicta publique*, par lesquelles on désigne souvent l'exercice du droit de punir. En tant que le châtement pour être *juste* doit frapper dans le coupable une faute morale, il constitue une véritable *vengeance* de l'ordre moral violé; mais,

(1) « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays; mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées. » (J.-J. Rousseau, *Encyclopédie*.)

d'autre part, en tant qu'infligé par l'*autorité civile*, il ne peut atteindre la faute morale que si elle intéresse l'ordre social : le châtiment venge donc l'ordre social lésé par la faute morale.

3. Cette fin essentielle de la Justice n'est pas exclusive d'autres fins secondaires et plus ou moins accidentelles ; au contraire, la peine qu'elle inflige sera d'autant plus parfaite en son genre, qu'elle sera, non seulement :

a) plus exactement *proportionnée* à la culpabilité du délinquant

b) et plus *efficace* à défendre la société contre les atteintes de ceux qui violent ses lois, mais encore :

c) plus pleinement *réparatrice* du dommage causé par la faute ;

d) plus *exemplaire* pour ceux qui en sont témoins, c'est-à-dire plus apte à retenir par la crainte du même châtiment ceux qui seraient tentés de commettre les mêmes méfaits ;

e) plus *rassurante* pour les bons, en ramenant dans les esprits la sécurité que le crime en avait chassée ;

f) plus *médicinale* enfin, c'est-à-dire plus propre, autant que les circonstances le permettent, à procurer l'amendement des coupables eux-mêmes (1).

ART. III. — Le pouvoir exécutif.

Un autre droit essentiel de la souveraineté, qui découle des deux premiers, est celui d'assurer la stricte exécution des lois.

Il comprend le droit d'exécuter les sanctions édictées par le pouvoir judiciaire ; de maintenir l'ordre extérieur contre les ennemis du dedans ; de veiller à la défense du territoire contre les ennemis

(1) Plusieurs publicistes prennent de là occasion pour contester la légitimité de la *peine de mort*. Ils prétendent que cette peine ne répare en rien le dommage causé : qu'elle n'est nullement *médicinale* ; qu'elle a de plus le défaut de ne pouvoir être *graduée* selon les responsabilités si diverses de ceux auxquels on l'applique. Et ils concluent que la société ne saurait s'arroger ce droit exorbitant de mettre un homme à mort.

Ces inconvénients sont graves assurément ; mais, outre qu'ils sont plus ou moins inhérents à tout châtiment infligé par les tribunaux humains, ils ne suffisent pas à mettre en doute la légitimité de la peine capitale.

Il est certain, en effet, que la société a le droit et le devoir de se défendre contre les perturbateurs de l'ordre public ; qu'il est des crimes particulièrement monstrueux qu'elle ne peut châtier efficacement que par la mort du coupable, des passions brutales et violentes qu'elle ne peut contenir que par la crainte du dernier supplice. Elle a donc le droit d'y recourir comme à un moyen suprême, mais absolument nécessaire à sa conservation. Non pas, encore une fois, que le besoin ou la nécessité soit la source même de son droit, mais parce que cette nécessité l'autorise, l'oblige même à en faire usage.

Tout ce qu'on peut conclure des arguments qu'on oppose, c'est qu'une pareille peine doit être réservée à certains crimes atroces ; qu'elle doit être dégagée de tout ce qui l'aggrave inutilement, en attendant que le progrès des mœurs permette de l'abolir sans danger pour la sécurité publique.

du dehors; de lever les impôts; de faire exécuter les travaux nécessaires ou utiles à la prospérité générale, etc. (1).

De tous ces droits le plus redoutable est le *droit de guerre*. Sans entrer à ce sujet dans des développements que ne comporte pas un cours élémentaire, nous nous bornerons à établir quelques principes.

Le droit de guerre.

1. Nature de la guerre. — Il est évident qu'en soi la guerre n'est pas un bien; qu'elle ne constitue pas l'état normal qui doit régner entre les nations, et dont la paix ne serait qu'une suspension passagère, comme le supposait le droit antique. Elle n'est pas davantage la condition de la vie des États, la source du droit, le jugement de Dieu, comme le veut Hegel, la mère de toutes les plus hautes vertus civiques, le grand facteur du progrès national, comme le supposent Proudhon, Nietzsche et les partisans à outrance de la lutte pour la vie.

En soi, la guerre est un mal, un désordre, le plus cruel des fléaux; elle est, comme on l'a dit, fille de la justice de Dieu et de l'injustice des hommes.

Mais, d'autre part aussi, elle n'est pas nécessairement immorale, un crime de lèse-humanité, comme le prétendent J.-J. Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre, Victor Hugo, Tolstoï, l'école humanitaire et les *pacifistes* modernes. En réalité, elle peut être légitime, parfois même nécessaire; car, étant données les passions humaines, la paix perpétuelle est une utopie, et le canon restera toujours l'*ultima ratio regum* (2).

La guerre n'est en somme que le *droit de légitime défense* appliqué à la société; aussi est-elle soumise aux mêmes conditions et aux mêmes règles morales.

§ 2. Conditions de sa légitimité. — 1. Avant tout, la guerre

(1) Les dispositions que prend le pouvoir exécutif, les règlements qu'il fait pour accomplir sa tâche ne sont pas des lois, mais des *ordonnances* ou des *décrets*.

(2) Le *Pacifisme* parle de désarmement général, d'arbitrage international. Ce sont là, pratiquement et pour longtemps sans doute, de pures utopies. — A qui appartiendra l'initiative du désarmement? Comment obligera-t-on les autres peuples à désarmer? Et celui qui aura désarmé le premier ne deviendra-t-il pas la proie de ses voisins?

On dit : La paix ! Guerre à la guerre ! — Soit; mais le meilleur, l'unique moyen d'avoir la paix, c'est d'être fort, d'être armé, d'être prêt à la guerre. *Si vis pacem, para bellum*.

On propose un tribunal international destiné à régler les conflits. C'est bien et il faut souhaiter que l'arbitrage devienne de plus en plus fréquent. Mais comment obliger les peuples à y recourir? Comment les obliger à se rendre à ses décisions quand elles leur seront défavorables, ou encore à garder la parole donnée quand ils croiront pouvoir la violer impunément? Il faudra bien encore recourir à la guerre pour forcer les récalcitrants, ainsi que le prévoit l'article 16 du *Pacte de la Société des Nations*, signé à Versailles le 28 juin 1919. — Bref, il y aura toujours des guerres, comme il y aura toujours des vols et des assassinats, et pour la même raison.

doit être entreprise pour un juste motif. Or les motifs justes se ramènent à deux :

a) *Empêcher par la force la violation d'un droit essentiel de la société : c'est le cas de la guerre défensive;*

b) *Revendiquer par la force le respect d'un droit lésé : c'est le cas de la guerre offensive.*

Donc le seul intérêt, le besoin de s'étendre ou de s'ouvrir des débouchés, les désirs d'ambition, de conquête ou de vengeance, ne sont pas des motifs légitimes de faire la guerre : *Non occides, non furaberis* a été dit aux États aussi bien qu'aux particuliers.

2. La guerre doit de plus être *nécessaire*, c'est-à-dire que, avant d'y recourir, il faut avoir épuisé tous les autres moyens de conciliation.

3. Il faut aussi se rappeler que la guerre est un moyen, non une fin, et que l'unique but que doivent se proposer les belligérants, c'est le *rétablissement de la paix*. *Sic bellum suscipiatur*, dit Cicéron, *ut nihil aliud quam pax quæsitâ videatur*. Et saint Thomas : *Illi qui juste bella gerunt, pacem intendunt*.

Le but n'est donc pas précisément de détruire, de ruiner à jamais, de supprimer son adversaire, mais seulement de le réduire à merci, de le forcer à conclure la paix, et l'on peut définir la guerre : *l'art de forcer un gouvernement ennemi à faire une paix juste*.

4. Enfin la guerre doit être conduite conformément au droit naturel et aux droits des gens. Tout n'est donc pas permis à la guerre, mais seulement ce degré de violence qui est nécessaire pour atteindre le but qu'on se propose légitimement. Le droit des gens et la conscience publique ont toujours condamné certains moyens barbares, tels que l'emploi des armes empoisonnées, le massacre des prisonniers, l'incendie des villes ouvertes, l'empoisonnement des fontaines publiques, les violences contre les citoyens inoffensifs, etc.

Ajoutons que le rêve de Leibniz était de diminuer autant que possible les dangers de guerre, et de terminer pacifiquement les différends entre nations chrétiennes en recourant à l'arbitrage de l'Église.

Une idée analogue, mais sans recours à l'Église, a été reprise par les organisateurs du tribunal de La Haye et, tout récemment encore, par les signataires du Pacte de la Société des Nations.

ART. IV. — Le droit de l'État en matière d'éducation.

Nous avons déjà parlé de l'éducation en tant qu'elle est un droit et un devoir des parents envers leurs enfants. Il faut en parler ici

pour indiquer dans quelle mesure l'État a le droit et le devoir de s'en occuper.

§ 1. **Principe.** — Le principe qui domine toute cette question, se tire de la fin naturelle de l'État qui est de *promouvoir le bien commun en tant que tel*.

De ce principe découlent immédiatement les règles générales suivantes :

1. En tout ce qui touche au bien commun, l'État a le droit et le devoir d'*entreprendre* lui-même tout ce qui dépasse les moyens des particuliers ou des sociétés privées. Par exemple tout ce qui regarde la défense du pays et les relations internationales, de l'aveu de tous, est du domaine exclusif de l'État.

2. En tout ce qui intéresse *immédiatement* le bien commun, mais ne dépasse pas le pouvoir des particuliers ou des sociétés privées, le droit et le devoir de l'État se bornent à susciter, à aider et à contrôler les initiatives et les efforts des particuliers. — L'établissement et l'exploitation des *chemins de fer*, des *mines* sont des institutions de ce genre.

3. Enfin il est des fonctions qui contribuent *immédiatement* à la prospérité des particuliers et ne concourent qu'*indirectement* au bien général. En cette matière, outre la protection des droits privés contre l'injustice, la mission directe de l'État est nulle. Tout au plus peut-il les promouvoir indirectement en améliorant l'ensemble des conditions extérieures de leur libre exercice.

§ 2. **Application.** — L'application de ces règles générales à l'éducation des enfants est facile à faire (1).

1. Bien que l'éducation des enfants contribue grandement au bien de la nation, cependant elle fait partie des droits et des devoirs d'une *société naturelle antérieure*, et, dans son domaine, *supérieure* à l'État, à savoir la *famille*. C'est à elle qu'appartient ce droit et qu'incombe ce devoir; seule, d'ailleurs, elle est pleinement apte à l'exercer (2).

2. Il est donc simplement absurde de soutenir, avec Danton,

(1) Nous ne parlons, bien entendu, que de l'éducation des *enfants*. Il va sans dire que l'État peut ouvrir et diriger des écoles spéciales pour la formation *technique* de ses propres agents.

(2) « S'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations des droits mutuels, que le pouvoir public y rende son droit à un chacun... Là toutefois doit s'arrêter l'action de ceux qui président à la chose publique; la nature leur interdit de dépasser ces limites. L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'État, car elle a sa source là où la vie humaine prend la sienne. *Les fils sont quelque chose de leur père*; ils sont en quelque sorte une extension de sa personne; et pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés. » (Léon XIII, Encyclique *Rerum novarum*.)

que l'enfant appartient à l'État avant d'appartenir à ses parents. L'enfant appartient avant tout à ceux sans lesquels il ne serait pas, et seuls ses parents ont ce qu'il faut pour l'élever comme il convient, à savoir : l'affection la plus tendre et la plus dévouée, l'autorité la plus naturelle et la plus sacrée, et, ajoutons-le, l'intérêt le plus grave et le plus direct à bien s'acquitter de ce devoir.

D'autre part, ériger l'éducation en service public, enlever l'enfant à sa famille pour le donner à l'État, c'est du même coup imposer à celui-ci un fardeau absolument au-dessus de ses moyens, avilir celle-là en la déchargeant de ses responsabilités les plus naturelles, de ses devoirs les plus impérieux, et surtout compromettre l'avenir de l'enfant lui-même, que l'on confie à une sollicitude vénale, officielle, impersonnelle, sans affection comme sans convictions. Concluons que l'éducation est un devoir et un droit essentiel, non de l'État, mais de la famille.

3. Est-ce à dire que l'État puisse et doive se désintéresser de l'éducation de l'enfance? Assurément non.

a) Tout d'abord il a sur elle un droit incontestable de surveillance et de contrôle en tout ce qui touche à l'hygiène, à la moralité et à la sécurité publiques.

b) Il doit, de plus, la favoriser de tout son pouvoir en encourageant le développement des lettres, des sciences et des arts.

c) Enfin, étant données les exigences du bien commun dans nos sociétés modernes, on comprend que l'État puisse être raisonnablement amené à agir plus directement sur la diffusion de l'instruction élémentaire par le moyen de lois scolaires, prescrivant un minimum d'études, tout en laissant aux parents la pleine liberté d'envoyer leurs enfants aux écoles de leur choix et en subventionnant ces écoles d'après le nombre de leurs élèves.

APPENDICE

Loi civile et loi morale (Droit positif et droit naturel).

Nous l'avons dit, Platon, perdant de vue les différences multiples qui distinguent la loi civile et la loi morale, en est venu à les identifier et à les confondre. De son côté, Machiavel a méconnu le rapport nécessaire qui les unit, au point de les séparer et de les proclamer indépendantes l'une de l'autre.

C'est là une double erreur. La vérité est que ces deux lois, bien qu'essentiellement distinctes, n'en sont pas moins nécessairement unies.

Donc, ni confusion, ni séparation, mais distinction et union, telle est la vraie formule de leurs rapports.

I. — Les différences sont évidentes.

1. Considérée au point de vue de sa *nature* et de son *origine*, la loi morale résulte immédiatement de la nature humaine; elle est innée, objectivement

nécessaire, promulguée par la conscience et, par suite, universelle, immuable, identique chez tous les peuples de tous les temps. On peut la violer, mais non s'y soustraire, car nul ne saurait dépouiller sa nature.

Au contraire, la loi civile est positive, d'origine humaine; elle est écrite, variable suivant les siècles et les pays; aussi, pour échapper à ses prescriptions, suffit-il de quitter le pays où elle est en vigueur (1).

2. Une conséquence essentielle, c'est que la loi morale est seule *constitutive* du droit; car, en imposant le devoir, elle doit aussi garantir le pouvoir de l'accomplir; tandis que la loi civile ne peut être que *déclarative* et *déterminative* du droit; son rôle se borne à en proclamer l'existence et à régler les conditions de son exercice. Voilà pourquoi les droits civils ne sont, en réalité, que nos droits naturels eux-mêmes, promulgués, sanctionnés, accidentellement restreints ou modifiés par l'autorité compétente, en vue de la liberté et de l'ordre public qu'elle a mission de protéger.

3. Ces deux lois diffèrent encore d'*objet* et d'*étendue*.

L'objet de la loi morale est de sauvegarder l'ordre absolu en rapportant et en coordonnant tous nos actes libres au souverain bien par l'observation de tous nos devoirs. La loi civile, ayant pour objet direct et essentiel le maintien de l'ordre extérieur par la protection des droits, ne peut, sous ce rapport, atteindre et régler que les seuls actes qui relèvent de la justice, comme étant susceptibles de léser les droits d'autrui et de compromettre l'ordre social.

D'autre part, un droit ne pouvant être réellement lésé que par quelque fait matériel et palpable, il s'ensuit que la loi civile ne régleme et ne poursuit que les actes extérieurs consommés ou du moins attentés; d'où les maximes : *Lex manum, non animam prohibet; Leges in facta constituuntur, Sola cogitatio furti non facit furem*, etc.; tandis que la moralité, étant surtout affaire d'intention, n'attend pas que l'acte extérieur soit posé pour intervenir. Ses prescriptions atteignent jusqu'au désir et aux plus secrètes pensées; à ses yeux, on est coupable dès qu'on l'a voulu. *Potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit*.

4. On le voit, le domaine de la morale est incomparablement plus étendu que celui de la légalité, et celle-ci doit tolérer une foule de choses que celle-là interdit expressément. Il est vrai qu'à son tour la loi civile en ordonne et en défend plusieurs qui sont moralement indifférentes, et cela dans le but de protéger plus efficacement les droits dont elle a la garde. C'est ainsi, par exemple, qu'elle interdit de tester sans témoins; qu'elle ordonne de se procurer une preuve écrite de toute obligation de quelque importance; qu'elle décrète la prescription de certains droits à la suite d'une inaction suffisamment prolongée, etc.

Mais, d'autre part aussi, la loi morale nous ordonnant de vivre en société, et par suite d'obéir à l'autorité, il résulte qu'elle ordonne et défend implicitement tout ce qui est ordonné et défendu par la loi civile, sans que la réciproque soit vraie. Le domaine du droit et de la justice humaine se trouve donc contenu dans celui de la moralité, et l'on peut dire avec Bentham que *la législation a le même centre, mais non pas la même circonférence que la morale*.

5. Différence de *juridiction*. La loi civile est appliquée et interprétée par les tribunaux humains; la loi morale ressortit au tribunal de Dieu et de la conscience. Or les juges humains, ne pouvant pénétrer le secret des cœurs, en sont réduits à présumer les intentions et les responsabilités, à juger sur des apparences souvent trompeuses, à partir de certains principes qui ne sont pas toujours l'expression exacte de la vérité : autant d'occasions d'er-

(1) « Les lois des dieux (la loi morale) ne sont pas écrites, mais immuables; elles ne sont ni d'aujourd'hui, ni d'hier; elles existent de toute éternité, et personne ne sait quand elles ont pris naissance. » (Sophocle, *Antigone*.)

reurs qui rendent la justice des hommes faillible comme ceux qui l'appliquent. Au contraire la conscience, ayant l'intuition directe des motifs qui nous font agir, du degré de connaissance et de liberté dont nous jouissons, nous permet aussi d'apprécier au juste nos responsabilités.

De là des divergences toujours possibles, fréquentes même, entre ce qu'on appelle le *for extérieur* et le *for intérieur*, c'est-à-dire entre les décisions des juges humains et les arrêts de la conscience. On peut être civilement responsable, juridiquement coupable, tout en étant moralement innocent; de même qu'il peut y avoir faute morale sans qu'il y ait culpabilité légale.

6. Différence de *sanction*. La loi civile est protégée par la sanction légale, par la coercition juridique; or nous savons que cette sanction est toujours incomplète, souvent esquivée, parfois même injustement appliquée; tandis que la sanction de la loi morale, prise dans son ensemble, est inéluctable, absolument juste, efficace et définitive, parce qu'elle est appliquée par Dieu lui-même, qui possède tout à la fois la connaissance parfaite des responsabilités encourues, la justice infaillible qui y proportionne les récompenses ou les châtiments, et la puissance infinie pour les appliquer.

II. Rapports entre ces deux lois. — En général, on peut dire que la loi civile et la loi morale ont besoin l'une de l'autre, qu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre; la première est le principe et la fin, la seconde est la conséquence et le moyen.

1. Et d'abord, c'est la loi morale qui donne aux législations humaines toute leur force obligatoire; car, comme nous l'avons dit, en nous faisant un devoir de vivre en société, elle nous commande, par là même, d'obéir à l'autorité sociale. Il s'ensuit que la loi civile ne saurait se mettre en opposition avec la morale; qu'elle ne peut rien prescrire de ce que défend celle-ci ni rien défendre de ce qu'elle ordonne, sans perdre son caractère de loi pour n'être plus que le caprice d'un homme ou d'une assemblée.

2. La loi morale est encore la raison dernière de la loi civile; non pas sans doute que celle-ci ait pour objet direct de veiller à l'observation de celle-là, mais parce que, en protégeant les droits et les libertés, la loi civile met le citoyen dans la situation la plus favorable pour accomplir librement et facilement tous ses devoirs, et réaliser ainsi, autant qu'il est en lui, l'idéal de sa nature.

Ajoutons que, par l'intimidation de ses châtiments, elle refrène bien des passions grossières et violentes que le respect du devoir ou la perspective des sanctions futures ne suffiraient pas à contenir; de même qu'à son tour, par l'appoint de son autorité, la loi morale donne aux lois civiles leur plus sérieuse garantie d'observation.

On voit que ces deux lois se prêtent un mutuel secours: si la morale est à peu près impraticable sans la protection de la loi civile, celle-ci à son tour ne peut être observée sans un certain fonds de moralité. De fait, *quid leges sine moribus?* L'existence même d'une société est inconcevable, quelles que soient la sagesse et la force de ses institutions, sans une certaine dose d'obéissance, de bonne foi, d'équité et de courage. *Otez la justice, dit saint Augustin, que sont les empires?* — *De grandes compagnies de brigands.*

Gardons-nous donc de rompre le lien qui unit la législation à la morale; les séparer, c'est les opposer, et les opposer, c'est les détruire. Au contraire, si on les maintient étroitement unies, la législation qui tire de la morale son principe et sa vie, devient pour celle-ci une protection efficace et la condition de son développement.

CHAPITRE V

DEVOIRS DU CITOYEN ENVERS L'ÉTAT

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il résulte que l'État n'est pas une pure abstraction, mais une personne morale qui, ayant une mission à remplir, est douée de certains droits et soumise à certains devoirs. C'est sous sa protection que les familles se constituent et se développent, que les individus naissent et grandissent ; c'est l'État qui protège tous les droits contre les ennemis du dedans et du dehors ; il entreprend de grandes choses pour la prospérité commune. Bref, nous lui devons beaucoup, et il a un droit incontestable à notre reconnaissance et à nos services ; aussi peut-on assimiler les devoirs des citoyens envers l'État aux devoirs des enfants envers leurs parents. Comme la piété filiale, le *patriotisme* est à la fois un *sentiment* que la psychologie doit analyser, et un *devoir* qu'il appartient à la morale de préciser.

Nous l'avons dit, l'État est investi vis-à-vis des citoyens de certains droits indispensables à l'accomplissement de sa tâche ; or ces droits supposent nécessairement dans les citoyens des *devoirs* correspondants envers l'État. Tels sont :

1. L'*obéissance aux lois* et le respect des autorités ;
2. Le devoir de coopérer aux dépenses publiques par l'*impôt* ;
3. De concourir à la défense de la patrie par le *service militaire* ;
4. Enfin le devoir de prendre part à l'administration des affaires par le *vote*, conformément à la constitution politique.

ART. I. — L'obéissance aux lois.

1. Le premier de nos devoirs envers l'État, celui auquel se ramènent tous les autres, c'est l'obligation d'obéir à la loi et aux magistrats qui commandent en son nom ; et cela, non seulement par crainte des sanctions pénales, mais en conscience et par devoir. Car toute infraction aux lois civiles est un attentat contre la société et, par suite, contre l'ordre de Dieu même, selon la parole de saint Paul : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*.

2. D'autant plus que la loi vraiment juste n'est pas l'expression d'un caprice ou d'une volonté despotique qui commande en vue de son utilité propre, mais une mesure d'intérêt général, imposée pour le bien des subordonnés. Elle est un frein sans doute, mais elle n'est pas une entrave ; car, si elle contraint, c'est pour protéger les droits et garantir les libertés.

3. Il est vrai que tout citoyen peut travailler à améliorer la loi,

et, dans ce but, pourvu qu'il ne sorte pas des voies légales, il a le droit de persuader ses concitoyens et de solliciter leur concours ; mais, tant qu'elle existe et qu'elle n'a rien de contraire à la morale, il lui doit obéissance et respect, comme à l'autorité dont elle émane.

4. S'il arrivait au contraire que la loi fût injuste, il est clair qu'il ne lui serait dû ni respect ni obéissance (1). Dans la pratique, deux cas pourraient se présenter :

a) Ou bien la loi commanderait des actes contraires à la morale, *intrinsèquement mauvais*. Le devoir strict serait alors de lui désobéir.

b) Ou bien la loi léserait les particuliers dans leurs droits *antérieurs et supérieurs* à ceux de l'État, par exemple la propriété privée légitimement acquise, le droit naturel d'association... — Le devoir de résister serait alors moins strict et la nécessité d'éviter de plus grands maux pourrait excuser l'obéissance à la loi injuste ou même en faire un devoir.

5. Il y a donc des cas où l'on peut, d'autres même où l'on doit opposer à la loi injuste une résistance *passive*. Y en a-t-il où il soit permis et même louable de lui opposer une résistance *active* et de repousser par la violence physique les tentatives faites par les agents du pouvoir pour appliquer la loi ?

Pour résoudre cette question délicate, il n'y a qu'à remonter au principe d'où la loi tire sa force obligatoire. Ce principe consiste dans les *justes exigences du bien commun*. Il s'ensuit qu'une loi qui viole les droits des particuliers ou, en général, les prescriptions de la morale, ne s'appuyant plus sur les justes exigences du bien commun, perd toute sa force obligatoire. Les citoyens n'ont plus aucun devoir envers elle et, dès lors, ils ont le droit de s'opposer à son exécution dans la mesure où leur résistance ne serait pas plus préjudiciable à leur bien particulier et au bien général que la tolérance de l'injustice. « Le régime tyrannique, dit saint Thomas, n'est pas juste, car il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui gouverne. Aussi la perturbation de ce régime n'est pas une sédition, sauf sans doute le cas où l'on troublerait avec si peu d'ordre le régime du tyran que la multitude

(1) « L'empire de la loi finit où celui de la conscience commence », a dit Napoléon. L'opinion contraire n'est concevable que dans les systèmes positivistes qui n'admettent point d'absolu en morale, et pour lesquels le bien et le mal, le juste et l'injuste varient sans cesse avec les besoins et les préoccupations du moment. En effet, dans une pareille hypothèse, il peut très bien arriver que, les conditions de la société ayant changé, l'erreur et le mal d'hier soient devenus le bien et la justice d'aujourd'hui, et par suite que l'autorité sociale, seule juge de ce qu'exigent les circonstances, ordonne des choses estimées conformes à la situation présente et qui néanmoins paraissent injustes à certains esprits attardés qui jugent encore d'après les exigences de la veille. Dans ce cas, on conçoit que l'individu soit tenu d'obéir à des lois qui lui semblent injustes, si toutefois on peut parler ici de lois, de justice et d'obligation.

soumise subirait un détriment plus grand de la perturbation qui s'ensuivrait que du régime du tyran : c'est bien plutôt le tyran qui est séditionnaire (1). »

ART. II. — L'impôt.

Un autre devoir essentiel du citoyen envers l'État est de concourir aux dépenses publiques par l'impôt.

L'impôt se définit : *la quote-part prélevée sur les différents membres de la société pour subvenir aux dépenses collectives qu'exige le fonctionnement de l'État.*

1. En effet, l'État est chargé de maintenir l'ordre extérieur, de protéger les droits et les libertés de tous ; il s'acquitte de sa mission par l'intermédiaire d'agents de toute espèce, de fonctionnaires de tout rang, lesquels se trouvent ainsi rendre à la société des services tout aussi utiles et, par suite, tout aussi dignes de salaire que ceux du laboureur, du médecin ou du maçon, puisque, sans eux, ceux-ci seraient impossibles ou précaires. Or l'État n'a d'autres ressources que celles que lui fournissent ses membres ; il a donc le droit d'exiger, et ceux-ci ont le devoir strict de payer l'impôt qui permettra de rétribuer ces services.

C'est donc sans raison qu'on a cherché à représenter l'impôt comme une spoliation, comme une proie qu'on abandonne forcément à la rapacité des gouvernants, et qu'on l'a défini : *le sacrifice qu'on fait d'une partie de ses biens, à l'effet de conserver l'autre.* Non ; l'impôt est une dette de justice, la rétribution d'un service public ; il est, quoi qu'on dise, une dépense féconde et productive, et c'est, de la part des citoyens, une injustice et une déloyauté de frauder la loi et de chercher par tous les moyens à l'esquiver.

2. Mais, si tous les membres de la société sont tenus de contribuer aux charges publiques, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent tous le faire dans la même proportion. En principe, chacun doit payer un service dans la mesure où il en profite ; or il est évident qu'un grand propriétaire foncier ou un grand industriel, qui ont de nombreux intérêts à sauvegarder, bénéficient dans une plus large mesure de la protection de la loi et des services publics que celui qui n'a que ses deux bras pour vivre ; ils doivent donc aussi contribuer pour une plus large part à les rétribuer.

3. On distingue l'impôt *direct*, ainsi nommé parce qu'il est prélevé directement et nominativement sur chaque citoyen : tels sont la cote personnelle, l'impôt foncier, les patentes, les droits de mutation ou de transmission de propriété, etc. ; et l'impôt *indirect* qui, étant prélevé sur les marchandises elles-mêmes, n'atteint

(1) *Somme théologique*, II^e II^o, Quest. 42, art. 2, ad 3.

qu'*indirectement* le citoyen qui les achète : tels sont les droits de douane, d'octroi, de régie, etc.

ART. III. — **Le service militaire.**

Outre le devoir de subvenir aux dépenses publiques, le citoyen a encore celui de concourir à la défense de la patrie par le *service militaire*. Après l'impôt de l'argent, il faut encore payer l'*impôt du sang*.

1. En effet, la patrie a ses ennemis du dehors et du dedans, auxquels elle doit toujours être en état de résister victorieusement. Or elle n'a que ses enfants pour la protéger ; c'est donc pour ceux-ci un devoir strict, une dette sacrée, s'ils sont jaloux de ses droits, de son honneur, de son indépendance et de son intégrité, d'être prêts à la défendre au prix de leur sang et, pour le faire efficacement à l'heure du danger, de s'y préparer pendant la paix. Aussi est-ce une injustice, une ingratitude et une lâcheté de chercher à se soustraire au service militaire par la fuite, par la mutilation ou la simulation. Du reste, le sentiment patriotique est ici d'un précieux secours pour nous aider à accomplir courageusement ce devoir parfois héroïque.

2. L'obligation de servir la patrie, de concourir à sa prospérité, à sa grandeur et à sa défense, par des moyens matériels ou spirituels, intellectuels ou moraux, est absolument universelle, et nul ne saurait y échapper sans crime. Quant au service militaire proprement dit, outre que tous n'y sont pas aptes, il faut bien admettre, dans l'intérêt même du pays, que ceux-là doivent en être dispensés, qui lui rendent d'autres services plus importants et incompatibles avec le métier des armes. — N'oublions pas que dans un État bien ordonné, l'égalité véritable n'exige pas l'uniformité mais l'équivalence des services.

ART. IV. — **Le vote.**

1. Un autre devoir du citoyen envers l'État est de prendre part à la gestion des affaires publiques, sinon directement, en exerçant avec probité et dévouement les magistratures et les fonctions dont il peut être revêtu, du moins indirectement, en choisissant ceux qui seront chargés d'édicter les lois ; c'est l'objet du *vote*.

Dans une république, tout citoyen, réunissant certaines conditions d'âge et d'honorabilité fixées par la constitution, est investi du droit de vote.

2. Le vote est non seulement un droit, mais encore un devoir qui demande à être rempli avec intelligence, courage et impartialité ; car chaque citoyen est gravement tenu d'élire ceux qu'il

estime en conscience les plus capables de bien gérer les affaires publiques.

3. A son tour, tout citoyen élu se trouve investi, par là même, de nouveaux droits politiques : droit de pétition, d'interpellation, de discussion, de vote des lois, etc., qui lui imposent de nouveaux devoirs dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

ART. V. — Le dévouement à la patrie.

On entend par là cette disposition où nous devons être de faire pour la patrie tous les sacrifices possibles, de la servir non seulement dans les limites de la loi et de la justice, mais encore avec amour et générosité.

De fait, la patrie représente tout ce qui nous est cher en ce monde : nos foyers, nos autels, nos ancêtres, le sol qui nous a vus naître, nos traditions, notre histoire, etc. ; or tout cela peut et doit être aimé avec passion.

Toutefois cette passion, quelque ardente qu'elle puisse être, doit rester raisonnable, sous peine de dégénérer en *fanatisme* égoïste et farouche, qui sacrifie tout à l'intérêt de son pays, ou en *chauvinisme* ridicule qui admire béatement tout ce qui se fait chez lui et méprise ce que font les autres.

Tels sont les devoirs du citoyen envers l'État : c'est dans leur entier et fidèle accomplissement, et non dans de vaines protestations, que consiste le patriotisme ; car le véritable amour se prouve par des actes.

APPENDICE

Le patriotisme.

En soi, le patriotisme n'est pas autre chose que la conscience qu'une nation a de son individualité historique et morale.

Cette conscience commune engendre naturellement dans les membres de cette nation certains sentiments d'amour et de dévouement envers elle, en même temps que certains devoirs (1).

Le patriotisme apparaît d'abord sous forme d'instinct et de penchant inné. La préférence qu'on éprouve pour sa patrie est un mouvement spontané du cœur qui ne se discute ni se se réfute ; elle est un fait raisonnable sinon raisonné, comme tout instinct de conservation. Notre devoir est de transformer cet instinct en un sentiment réfléchi, en un culte raisonné, afin qu'à l'âge adulte, chacun ait de sa patrie une idée assez éclairée, assez haute, assez fière pour ne pas hésiter, le cas échéant, à lui sacrifier jusqu'à sa vie.

(1) Le patriotisme est donc à la fois un sentiment et un devoir. En *Psychologie* (p. 242), nous avons constaté la vivacité de ce sentiment et indiqué ses origines. En *Morale* (p. 206), nous avons analysé l'idée de patrie, et (p. 230), énuméré les devoirs qu'elle impose. Il nous reste à répondre aux objections et à repousser les attaques auxquelles le patriotisme a été en butte.

I. Objections contre le patriotisme. — La question du patriotisme a reçu dans l'histoire les solutions les plus opposées. Tantôt on a nié que nous ayons des devoirs spéciaux envers notre patrie : c'est la théorie humanitaire et cosmopolite; et tantôt on a exagéré ces devoirs au point d'y réduire la morale tout entière : c'est le particularisme étroit et farouche des Grecs et des Romains.

Ce sont là évidemment deux graves erreurs; car, si le patriotisme est légitime et fondé en raison, il ne doit pas nous faire oublier ce que nous devons à Dieu, à l'humanité, à la famille, à nous-mêmes. Expliquons comment l'esprit humain en est venu à soutenir successivement des opinions si contraires.

1. Aux yeux des plus grands génies de l'antiquité, l'amour de la famille et l'amour de l'humanité sont incompatibles avec le vrai patriotisme; aussi croient-ils ne pouvoir sauvegarder celui-ci qu'en sacrifiant ceux-là. C'est là une des idées fondamentales de la *République* de Platon; on sait avec quelle énergie sauvage elle avait été réalisée à Sparte et dans plusieurs États de l'ancienne Grèce. Il en était de même à Rome. Pour le citoyen romain, la chose publique était dieu; or un dieu ne nous doit rien, et nous lui devons tout : corps et âme, vie et biens, nous-mêmes et nos enfants. La morale entière se trouve ainsi absorbée dans le patriotisme, et l'intérêt de l'État devient l'unique objet, la source unique et la mesure de tout droit comme de tout devoir.

A plus forte raison, l'intérêt de l'État n'est-il pas limité au dehors. Et comment le serait-il? En dehors de la patrie et des concitoyens, il n'y a pas d'hommes, mais seulement des barbares destinés à servir ou à disparaître, des ennemis vis-à-vis desquels tout est permis, et avec lesquels on vit naturellement en guerre.

On le voit : despotisme de la nationalité, mépris absolu de l'humanité, c'est là qu'aboutit fatalement le particularisme païen, et l'on n'est bon citoyen qu'à la condition de n'être plus un homme. On se rappelle les beaux vers que Corneille met dans la bouche de Curiace :

Je rends grâces aux dieux de n'être pas Romain,
Pour conserver encor quelque chose d'humain.

2. De pareils excès devaient provoquer une réaction en sens contraire; malheureusement elle dépassa le but et n'aboutit qu'à remplacer une exagération par une autre. Au particularisme farouche de l'ancienne Rome succéda bientôt le cosmopolitisme vague des stoïciens de la troisième période. Pour les premiers, il n'y avait pas d'hommes, mais seulement des citoyens; pour les seconds, il n'y eut plus que des hommes, en sorte que, après avoir été tout, la patrie ne fut bientôt plus rien. Épictète, Arrien, Marc-Aurèle rangent l'idée de patrie au nombre des préjugés. D'après eux, le patriotisme est un sentiment factice et condamnable, qui met le cœur à l'étroit en le renfermant dans les limites d'une frontière. Écoutez Arrien : « Je suis d'Athènes, dites-vous, ou de Corinthe; autant vaudrait dire que vous êtes de ce petit coin de terre où votre corps a été déposé pour la première fois. Non! vous êtes citoyen du monde. » Sénèque avait déjà dit : *Patria mea totus mundus est*.

A la fin du siècle dernier, on vit reparaître les mêmes erreurs; mais le principe était différent. Tandis que les stoïciens partageaient du mépris de la sensibilité, J.-J. Rousseau et les humanitaires établirent le dogme de la fraternité universelle sur une sensibilité fausse et prétentieuse. On traita le courage militaire de brutalité, et le soin des intérêts nationaux d'égoïsme. Ces cœurs sensibles, qui prétendaient embrasser le monde entier, avaient des amis en Chine et au Canada, et mettaient leurs enfants à l'hôpital.

De nos jours encore, nous voyons l'idée de patrie en butte aux plus vives attaques. A entendre certains modernes, le patriotisme n'est qu'un préjugé

barbare destiné à disparaître avec le progrès de la civilisation et des lumières pour faire place à un amour large et égal de l'humanité entière (1).

Qu'en est-il, et comment faire face à des attaques venant de côtés si divers ?

II. Réponse aux objections. — 1. Nous l'avons dit, en soi, le patriotisme est la conscience qu'une nation a de son individualité historique et morale. Sans doute, comme toute autre individualité, celle-ci ne se pose qu'en s'opposant : c'est la loi ; mais il ne s'ensuit pas que cette opposition se traduise nécessairement par la haine de l'étranger et la guerre avec les nations voisines.

S'il en était ainsi du patriotisme sauvage des anciens, il n'en est pas de même de ce patriotisme raisonnable et vraiment humain dont toute l'ambition est de rester une nation libre et indépendante. Le premier était un instrument de conquête, une institution artificielle, née de l'ambition effrénée des gouvernants et imposée aux peuples par la ruse et la violence. Le second est un fait naturel, un sentiment qui jaillit spontanément du cœur des citoyens. Bien loin de conduire à la barbarie, comme on l'en accuse, il court à nous en tirer.

Ce sont ces vastes individualités collectives, appelées nations, qui continuent, en l'agrandissant, le rôle qu'ont primitivement joué la tribu, la cité, la caste et la race. Elles protègent le droit contre la violence, la faiblesse contre la force injuste ; elles centuplent, en les unissant, les forces éparses, elles consacrent la vraie liberté et la véritable égalité. C'est en conservant leur physionomie, leur caractère et leur vie propres, leur rôle historique et leur influence spéciale, tout en restant solidaires les unes des autres, que les diverses nations contribuent, chacune pour sa part, au progrès universel.

2. On prétend que le patriotisme fait échec à l'amour de la famille et de l'humanité. C'est oublier que l'amour de la famille est lui-même la source du patriotisme véritable, comme celui-ci est à son tour la condition nécessaire de la philanthropie raisonnable et de la fraternité humaine.

En effet, l'amour se développe suivant les mêmes lois que la connaissance ; sa marche naturelle est d'aller, comme celle-ci, du dedans au dehors, du petit au grand et d'étendre peu à peu ses rayons. De même donc que l'intelligence procède par analyse et ne saurait embrasser l'univers qu'après en avoir étudié les détails, ainsi notre cœur commence par s'attacher à ce qui lui est plus proche : à soi-même d'abord, puis aux parents et à ceux qui nous entourent ; ensuite, prenant des forces, il devient capable d'étendre son amour aux concitoyens et enfin à l'humanité entière.

Tel est l'ordre de l'amour, parce que tel est précisément l'ordre des choses. De fait, si je suis Français, c'est d'abord parce que je suis de telle ville et de telle famille ; la famille n'est après tout qu'une patrie commencée, comme celle-ci n'est qu'une famille agrandie, et l'humanité, une extension de la patrie.

3. Entre ces trois amours il n'y a donc pas opposition, mais subordination ; il n'y a pas contrariété, mais solidarité ; ils s'allument au même foyer, vivent

- (1) Et pourquoi nous haïr et mettre entre les races
Ces bornes et ces eaux qu'abhorre l'œil de Dieu ?
De frontières au ciel voyons-nous quelques traces ?
Sa voûte a-t-elle un mur, une borne, au milieu ?
Nations, mot pompeux pour dire Barbarie,
L'amour s'arrête-t-il où s'arrêtent vos pas ?
Déchirez ces drapeaux ; une autre voix vous crie :
L'égoïsme et la haine ont seuls une patrie ;
La Fraternité n'en a pas.

(Lamartine, *La Marseillaise de la Paix*.)

de la même vie, grandissent et tombent ensemble; aussi doivent-ils coexister et s'harmoniser dans toute âme bien faite. Prétendre supprimer la famille pour fortifier le patriotisme, comme le voulait Platon, ou s'élever à l'amour de l'humanité sans passer par l'amour de la patrie, comme l'ont prétendu certains stoïciens, c'est bouleverser l'ordre de la nature; c'est à peu près aussi absurde que si, pour grossir le fleuve, on commençait par en tarir la source. « Vous vous trompez sur la nature de l'amour et sur les lois de son développement, disait Aristote à Platon; l'amour n'est pas assez vaste pour embrasser d'abord un si grand objet. Vous n'avez qu'un peu de miel, et vous le jetez dans la mer! »

Bacon a raison : « L'amour de la patrie commence à la famille, et les vertus domestiques sont le meilleur apprentissage des vertus civiles. »

— Cicéron a nettement marqué la hiérarchie et le progrès naturel de nos affections quand il recommande de suivre l'ordre naturel : *ut, profectus a caritate domesticorum ac suorum, serpat longius et se implicet primum civium deinde omnium mortalium societate* (De Finibus).

4. Voilà pourquoi l'amour de l'humanité qui ne s'appuie pas sur le patriotisme ne sera jamais qu'une illusion, une vertu de théâtre, un thème à déclamation. « Défiez-vous, dit J.-J. Rousseau, parlant sans doute de lui-même, défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin des devoirs qu'ils dédaignent de remplir chez eux. » Cette prétendue philanthropie n'est, en réalité, qu'un égoïsme déguisé, et l'on ne se vante d'aimer tout le monde que pour s'excuser de n'aimer personne. On l'a dit : « L'ami du genre humain n'est souvent que le sien. »

— Concluons que le patriotisme n'est pas un préjugé; qu'il a ses fondements dans la nature des choses, comme il a ses racines au plus profond de nos cœurs; que l'amour de la famille, loin d'étouffer le patriotisme, en est au contraire le stimulant le plus énergique. Car, l'expérience et l'histoire le prouvent, ceux-là sont plus généreux et plus héroïques dans leur dévouement à la patrie, qui ont conscience de combattre aussi pour leurs foyers et pour leurs autels. — *Pro aris et focis!* tel a été le premier cri et la première formule du patriotisme.

Réagissons donc contre ce courant d'égoïsme qui se couvre des beaux noms d'humanité et de philanthropie. Conservons le culte de la patrie; mais que ce soit un culte raisonnable, également éloigné du fanatisme exclusif des païens et de ce chauvinisme aveugle et ridicule qui n'estime que son pays et méprise tout ce qui lui est étranger.

CHAPITRE VI

LA DÉMOCRATIE

La démocratie est une forme de gouvernement qui a, comme toutes les autres, ses qualités et ses défauts, ses avantages et ses inconvénients. Elle peut se définir : *le gouvernement du peuple par le peuple*.

Les deux principes constitutifs de l'état démocratique sont :

- a) L'égalité de tous les citoyens devant la loi;
- b) La participation de tous les citoyens au gouvernement par le droit de suffrage.

Dans un pays de grande étendue et dont la population est dis-

séminée sur un vaste territoire, le gouvernement direct du peuple par le peuple est matériellement impossible; la démocratie revêt alors la forme représentative, c'est-à-dire que le peuple se gouverne par des représentants de son choix. Ainsi, en France, le gouvernement est constitué par la Chambre des députés, le Sénat, et le Président de la République élu pour sept ans par les deux Chambres réunies en Congrès.

Dans une démocratie, tout *citoyen* possédant le droit d'élire les gouvernants ou d'être élu lui-même, participe à la fois au pouvoir et à l'obéissance; car, s'il est soumis à la loi, directement ou indirectement il a contribué à la faire; c'est là ce qui le distingue du *sujet* qui obéit sans commander, et du *maître* qui commande sans obéir.

ART. I. — Avantages du régime démocratique.

En soi, la démocratie, légitimement établie et équitablement pratiquée, réalise les conditions d'un bon gouvernement.

1. Elle laisse aux gouvernés la plus grande part de liberté compatible avec l'ordre public, en même temps qu'elle leur donne au plus haut point le sentiment de leur dignité et de leur responsabilité.

2. En faisant profession de n'admettre d'autre distinction que le mérite personnel, ni d'autre supériorité que celle des services rendus et des talents, elle ouvre plus largement et plus hardiment à tous les plus hautes fonctions, elle fait la part plus grande à l'action des individus, et permet à chacun de fournir son maximum d'effort et d'utilité sociale.

3. Si, comme le dit Stuart Mill, la meilleure organisation sociale est celle où les droits individuels risquent moins d'être méconnus, il faut reconnaître l'excellence de ce régime où chacun est admis à faire valoir ses droits : nulle protection n'étant plus efficace que celle qu'on s'assure à soi-même, et rien ne remplaçant le libre contrôle exercé par les intéressés sur leurs propres affaires.

4. D'autre part, la libre discussion, le pouvoir de l'opinion, la surveillance impitoyable qu'exercent les uns sur les autres les partis rivaux sont, en somme, favorables à l'ordre et à la justice. Sans doute, les passions et les ambitions sont aussi vives chez le peuple souverain que chez le monarque absolu; mais ici les passions se contiennent et se neutralisent par leur opposition même, et l'on peut espérer que, les intérêts individuels et divergents étant éliminés, la raison finira par avoir le dernier mot.

5. Le gouvernement populaire a encore cet avantage de développer dans les individus l'initiative privée, l'action énergique

qui réprime les abus et conquiert de haute lutte les réformes nécessaires. Il combat l'égoïsme et l'apathie, toujours portés à s'absorber dans les intérêts de la famille ou de l'individu; il élève les esprits et les cœurs jusqu'à la considération des intérêts généraux de la communauté.

— Voilà pourquoi le régime démocratique apparaît à plusieurs comme le dernier terme de l'évolution politique des peuples, comme la forme de gouvernement qui convient le mieux aux peuples adultes. D'après Aristote, les formes démocratiques sont les plus solides de toutes, parce que c'est la majorité qui domine et parce que l'égalité dont on y jouit fait chérir la constitution qui la donne.

« La démocratie, — je ne dis pas la démagogie, — qu'on s'en réjouisse ou qu'on en pleure, est la reine de l'avenir... Elle est le dernier terme de cette ascension périlleuse mais nécessaire et admirable, par laquelle le christianisme a pris le peuple par terre, sans droits, enchaîné, esclave, et de l'esclave en a fait un serf d'abord, puis du serf un homme libre, le citoyen d'une commune, et enfin, du citoyen libre, un être de plus en plus apte à toutes les fonctions publiques » (L'abbé Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. I, chap. VIII).

Quoi qu'il en soit de ces appréciations, le fait est que, depuis un siècle surtout, tous les gouvernements gravitent vers la démocratie. Nous voyons les monarchies absolues se faire peu à peu libérales et parlementaires, les royautés libérales se transformer en républiques, et celles-ci devenir de plus en plus démocratiques par l'extension progressive du droit de suffrage (1).

ART. II. — Dangers de la démocratie.

Toutefois, remarquons-le, il ne suffit pas de décréter le suffrage universel et de débrider tout à coup les libertés pour réaliser d'emblée le meilleur ordre possible. Tous les peuples ne sont pas mûrs pour la démocratie, et le fardeau de la liberté politique n'est pas fait pour de faibles épaules; en tout cas, il faut savoir le mesurer aux forces et au tempérament du peuple qui s'y essaye.

(1) A. de Tocqueville voyait dans le progrès de la démocratie « le fait le plus continu, le plus permanent et le plus ancien que l'on connaisse dans l'histoire ».

Cette marche ascendante et en apparence irrésistible de la démocratie, a des causes d'ordres très divers. On peut dire en général que tout ce qui concourt à répandre l'égalité (vraie ou supposée) parmi les hommes, favorise par là même le progrès des idées démocratiques. Ainsi, la diffusion de l'instruction, l'influence croissante de la presse par le livre et le journal, d'où la puissance de l'opinion publique; l'application de la science et de la mécanique à l'industrie, d'où l'accroissement de la richesse et l'égalisation progressive des fortunes et des conditions; la facilité et la rapidité des communications, qui tendent à effacer de plus en plus les différences d'usages, de langues, de costumes, etc... : autant d'auxiliaires puissants de la démocratie moderne.

Précisément parce qu'il représente la dernière étape de l'évolution politique, le gouvernement populaire exige une longue préparation, et les États qui s'y risquent avant l'heure s'exposent aux pires dangers. Il est facile de le comprendre.

1. Dans le régime démocratique, toutes les forces individuelles étant appelées à s'exercer sans entraves, et les moyens de répression étant moins abondants et moins énergiques, le désordre y est plus facile et le vice y trouve de redoutables facilités d'expansion.

2. D'autre part, la suppression de toutes les barrières, l'admission de tous aux fonctions publiques, offre encore ce danger d'ouvrir la porte aux ambitions les moins justifiées. Au lieu des plus capables et des plus dignes qu'on appelle, c'est la foule qui se présente, la foule toujours médiocre et prétentieuse. Pour un qui réussit, il en est mille qui échouent; aussi que de déceptions, que de jalousies, que de récriminations contre la société; que de déclassés, que de révoltés! Car il est dans la nature de l'homme que nul ne soit content de sa fortune ni mécontent de ses vertus et de ses talents, et bien peu sont assez raisonnables pour redire le mot du Spartiate qui venait d'échouer dans une élection : « Je suis heureux qu'il y ait dans ma patrie trois cents citoyens meilleurs que moi. » C'est que, à force de répéter que tous peuvent arriver à tout, chacun finit par se persuader qu'il est en effet capable de tous les emplois et digne de tous les honneurs; on se pousse, on s'improvise, et la démocratie n'est plus, selon un mot fameux, que *le règne des médiocrités* (1).

3. D'autant plus que, dans les pays de suffrage universel, la souveraineté politique se répartit sur un si grand nombre de têtes, que la quote-part d'influence réservée à chaque citoyen se réduit presque à rien. Il en résulte que les gens éclairés, dégoûtés de voir que leur vote n'a pas plus de valeur que celui du dernier des citoyens, se désintéressent de plus en plus de la lutte des partis, se tiennent à l'écart, et laissent le champ libre aux violents, aux intrigants et aux incapables.

4. St. Mill a beau dire que les intéressés sont les meilleurs juges de leurs propres affaires; il est des besoins généraux, des intérêts supérieurs, moraux, politiques et même économiques, que les individus pris en masse peuvent ne pas sentir ni comprendre. Puis, le moment actuel n'est pas tout; il faut songer au lendemain; or l'imprévoyance est le défaut des foules: elles sont instinctives, irréflechies, versatiles.

(1) « Un des dangers de la démocratie, qui est cependant, en somme, un progrès, c'est d'assurer le triomphe des médiocres, et même des inférieurs. Un des périls du suffrage universel, c'est d'éliminer les capables et les sincères, au profit des incapables et des fourbes » (A. Fouillée).

5. Enfin, le grand écueil de tout régime fondé sur le suffrage populaire, c'est la tentation de substituer à l'autorité imprescriptible du droit, la loi brutale du nombre, et de tomber ainsi dans la pire des tyrannies, qui est celle des majorités.

— Voilà pourquoi, si les excès du despotisme ont fait le malheur des sociétés antiques, le danger des sociétés modernes pourrait bien être dans l'abus de la démocratie; car, au lieu de nous donner, comme elle s'en vante, l'égalité dans la liberté, elle n'a parfois d'autre résultat que de nous faire tous égaux dans la servitude.

ART. III. — Conditions d'une bonne démocratie.

A quelles conditions la démocratie réalisera-t-elle son programme et portera-t-elle tous ses fruits? Comment un peuple peut-il se préparer efficacement à jouir de la liberté politique?

Osons le dire, un peuple n'est point capable d'institutions libres, ni apte à s'en servir, s'il n'a atteint un niveau supérieur de moralité.

1. En effet, dans une démocratie, les libertés étant moins contenues, et le pouvoir plus désarmé ou plus timide en face des révoltes de l'égoïsme, l'ordre n'est possible qu'autant que la conscience et l'honnêteté de chacun sont en état de suppléer à ce qui manque à la contrainte extérieure; car, selon le mot de Joubert, « il faut que les hommes soient les esclaves du devoir ou les esclaves de la force ».

2. D'autre part, on conçoit que, là où la justice et les lois dépendent de tout le monde, il n'y a de salut possible que si la majorité est honnête.

De fait, cette participation de tous au gouvernement du pays crée à chacun des devoirs proportionnés à ses droits, et le premier de ces devoirs, c'est d'avoir en vue, non son intérêt particulier, mais le bien général. Or, pour discerner le bien général, il faut à chaque citoyen un degré d'intelligence, et pour le préférer au sien propre, un degré de vertu et d'abnégation que les autres régimes n'exigent que d'un petit nombre d'individus (1).

« Il ne faut pas, dit Montesquieu, beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despo-

(1) Après avoir salué dans la Révolution française l'aurore de la démocratie, seule forme définitive, suivant lui, des sociétés modernes, M. Vacherot ajoute : « Mais tout est en péril si cette démocratie, non seulement n'est pas libre et intelligente, mais n'est pas en outre morale et religieuse » (Essais critiques. — *Doctrine du progrès*).

« Là où règne le suffrage universel, dit M. Laboulaye, il faut une élévation universelle des caractères, des esprits et des cœurs; autrement, il faut s'attendre à des calamités et à des ruines universelles. »

« Le suffrage universel, disait à son tour Macaulay, présuppose l'éducation politique universelle »; ajoutons avec Tolstoï : « et la moralité universelle ».

tique se maintiennent ; la force des lois dans l'un, le bras du prince toujours tendu dans l'autre, règlent et contiennent tout. Mais dans un État populaire, il faut un ressort de plus qui est la vertu ; il faut que le citoyen sache préférer sans cesse l'intérêt public au sien propre. »

Or c'est une grave question de décider quand la masse d'un peuple a atteint ce degré nécessaire de vertu morale et de dévouement à la chose publique. Plusieurs même se demandent si certains peuples en seront jamais capables. Sans doute, la masse n'est pas appelée à gouverner par elle-même : son rôle se borne à choisir ses représentants ; encore faut-il que, dans le choix qu'elle fait, elle ne connaisse d'autres motifs de préférence que les vertus et les talents ; or cela même suppose de sa part une certaine dose de droiture, de perspicacité et d'indépendance.

3. La conclusion c'est que, si, théoriquement, le régime démocratique offre de précieux avantages, comme, en fait, la bonté des institutions dépend en grande partie de la sagesse de ceux qui les pratiquent, il est aussi, quand on s'y engage prématurément, le régime qui expose à plus de dangers et réserve le plus de mécomptes.

« J'ai cru, je crois encore à la possibilité de la démocratie chrétienne, dit Ozanam ; je ne crois même à rien autre chose en matière politique... Ce que je sais d'histoire me donne lieu de croire que la démocratie est le terme naturel du progrès politique et que Dieu y mène le monde ; mais j'avoue qu'il l'y mène par de rudes chemins, et que, si je crois à la démocratie, c'est malgré des excès qui seraient capables d'en dégoûter les gens de bien » (*Correspondance*, tome II).

APPENDICE

Liberté, Égalité, Fraternité.

Telle est la devise du régime républicain, l'idéal auquel fait profession de tendre l'État démocratique : *Liberté* dans le plein épanouissement de toutes les facultés et l'affranchissement de toutes les activités légitimes ; *Égalité* dans la participation de tous aux mêmes droits et dans l'obéissance aux mêmes devoirs ; *Fraternité* enfin dans l'amour et la confiance réciproques pour l'assistance mutuelle (1).

(1) Remarquons-le, cette devise n'est pas une conquête de la science ou de l'esprit modernes, elle est essentiellement d'origine chrétienne. C'est le christianisme qui a apporté au monde ces trois grandes idées ; lui seul peut leur donner un sens ; lui seul est capable de les réaliser pour le plus grand bonheur de l'humanité. N'a-t-on pas avoué récemment que « la *Déclaration des Droits de l'homme* n'est qu'une transposition de l'Évangile en langue politique moderne » ? (V. Buisson.)

Quant à la science contemporaine, à elle de voir comment elle parviendra à concilier la *Liberté* avec son déterminisme ; l'*Égalité* avec la sélection naturelle et sa

I. — Liberté d'abord ; non pas indépendance, dont la créature sera à jamais incapable ; non pas anarchie ou licence, qui ne sont en fait qu'autant de formes de la tyrannie et de la servitude ; car, selon le mot de Bossuet : « Où tout le monde est maître, tout le monde est esclave » (*Politique tirée de l'Écriture sainte*). — Non, la vraie liberté suppose l'existence d'une loi et d'un devoir, puisqu'elle consiste essentiellement dans le droit de faire ce que nous jugeons nécessaire ou utile pour l'accomplissement de notre devoir. Or la raison d'être de la loi et de la société civiles est précisément de nous garantir ce droit et cette liberté.

L'Etat démocratique assure au citoyen une double liberté : liberté civile et liberté politique.

1. La *liberté civile* consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; autrement dit, tout ce qui n'est pas défendu par la loi civile ; car celle-ci ne peut interdire que les actes nuisibles à la société et aux individus. Le régime populaire prétend reculer jusqu'aux dernières limites l'exercice de cette liberté : liberté de vivre et de se mouvoir sans entraves d'aucune sorte ; liberté d'acquérir et de posséder sans restriction ni limites ; liberté de travailler, de choisir sa profession, de l'exercer là où on le juge convenable ; liberté de s'associer pour rendre son travail plus fécond : c'est l'abolition de l'esclavage, du servage, du monopole, des corporations fermées et héréditaires ; liberté de penser et d'exprimer ses opinions, de les répandre par la parole, par la plume ou par la presse, « sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi » : c'est la suppression de la censure et de l'autorisation préalable. Notons enfin la liberté religieuse expressément garantie par la *Déclaration des Droits de l'homme* : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

Telles sont les principales libertés civiles que la démocratie reconnaît et prétend garantir au citoyen moderne.

2. La *liberté politique* est celle qui assure à tout citoyen le droit de participer au gouvernement de son pays. Sans doute, ce droit n'est pas essentiel à la liberté civile, et en fait, celle-ci peut exister sous les régimes les plus autoritaires, comme il peut arriver aussi, selon la remarque de Montesquieu, « que la constitution soit libre et que le citoyen ne le soit pas (1) ». Néanmoins, on ne peut nier qu'elle soit plus efficacement garantie par ce régime qui accorde à chaque citoyen le droit de veiller, par lui-même ou par ses représentants, à la protection de ses intérêts et à la défense de ses libertés.

En effet, si le monarque peut vouloir le bien de ses sujets, encore le veut-il à sa manière et sans les consulter ; ceux-ci restant toujours mineurs, toujours plus ou moins en tutelle, les libertés qu'on leur octroie sont toujours précaires et révocables à merci. Sous le régime démocratique, au contraire, le citoyen n'est plus le sujet d'un maître ; il est majeur, il a part au gouvernement et à l'autorité. La loi, à laquelle il est soumis, est son œuvre ou celle de ses mandataires ; il en contrôle l'application ; il peut en réclamer l'abrogation ou la modification au mieux de ses intérêts. Il vote l'impôt, il en discute la nécessité, il en détermine la quotité, il en surveille l'emploi ; il a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

II. Égalité. — La vraie démocratie consiste essentiellement en un constant et perpétuel effort des bonnes volontés vers une égalisation progressive des droits civils et politiques de tous les citoyens.

théorie du « surhomme » ; la *Fraternité* enfin, avec cette lutte pour la vie qui aboutit à l'écrasement des faibles par les forts, et dont elle fait la condition du progrès futur.

(1) De fait, que de gens se croient libres parce qu'il leur est permis d'aider de leur vote à constituer des pouvoirs qui les priveront de leurs droits les plus nécessaires et les plus sacrés !

Notons-le toutefois, dans la devise républicaine, l'égalité ne vient qu'en second lieu ; c'est la liberté qu'il importe avant tout d'assurer, car l'égalité dans la servitude n'aurait aucun prix.

1. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. » Ainsi débute la *Déclaration*. En proclamant l'égalité, la démocratie ne *peut* vouloir établir entre tous les citoyens une égalité concrète et absolue, aussi contraire au droit qu'à la nature des choses. Il est évident, en effet, que sous tous les régimes, les hommes restent fort inégaux en forces physiques, en aptitudes intellectuelles, comme en mérite moral. Aussi bien, si tous les hommes se valaient, les élections n'auraient plus de raison d'être : il suffirait de tirer au sort députés et ministres.

Elle ne *peut* pas davantage reconnaître à tous les citoyens des droits réels objectivement égaux : ce serait la négation de toute hiérarchie sociale, et partant, de la société elle-même. La constitution démocratique déclare seulement que les droits de tous, quels qu'ils soient, seront également respectés, également protégés ; que tous les citoyens seront désormais égaux devant la loi et justiciables du même code. En un mot, elle décrète *l'égalité civile*.

De fait, l'ancien régime reconnaissait des classes distinctes ; il admettait des privilèges de naissance, des prérogatives héréditaires. Tous n'étaient pas régis par la même loi, soumis aux mêmes impôts, capables des mêmes fonctions. Sous le régime populaire, toutes les barrières sont abaissées, tous les privilèges sont abolis : plus de distinction de noblesse et de roture : plus de faveurs ni d'exceptions.

Dès lors, « tous les citoyens sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que leurs vertus et leurs talents ». Les dignités sociales n'ont plus d'autre fondement que l'utilité commune ; il n'existe plus d'autre supériorité effective que celle du fonctionnaire dans l'exercice de ses fonctions. Bref, la démocratie ne connaît que des citoyens capables des mêmes droits, et soumis aux mêmes devoirs.

2. Outre cette *égalité civile*, la démocratie proclame encore *l'égalité politique*, destinée à en être le complément et la garantie. Ce qui constitue proprement l'égalité politique, c'est le *suffrage universel*, en vertu duquel tout citoyen majeur est investi du droit de participer au gouvernement de son pays, soit indirectement d'abord, en choisissant ceux qu'il juge les plus dignes et les plus capables de le représenter et de gouverner en son nom, soit directement, si, ayant été élu lui-même, il est appelé à exercer effectivement quelque fraction du pouvoir.

La démocratie moderne pousse la passion de l'égalité au point d'attribuer à tous les suffrages, quels qu'ils soient, une égale valeur, en sorte que le vote de l'ignorant et de l'incapable a autant de poids à ses yeux que celui du citoyen le plus intelligent et le plus expérimenté. Il faut bien l'avouer, cette fiction qui consiste à faire du nombre le seul arbitre de la justice et du droit, est le côté le plus contestable et le grand danger des régimes populaires. L'unique moyen d'y remédier, nous l'avons dit, serait de généraliser assez l'instruction et la pratique des vertus civiques pour être assuré d'avance que la majorité sera toujours l'interprète incorruptible de la justice et de la vérité.

III. — Fraternité enfin, qui constitue la perfection et le but supérieur de toute société. L'Etat démocratique prétend, par la jouissance des mêmes droits, et l'observation des mêmes devoirs, établir entre tous les citoyens un lien si étroit de solidarité et de réciprocité, qu'ils se considèrent mutuellement comme les membres d'une même famille, comme des frères, s'aimant les uns les autres, toujours prêts à s'entraider et résolus à rester indissolu-

blement unis dans la bonne et la mauvaise fortune pour le plus grand bien de tous et la grandeur de la patrie commune.

Du reste, ne l'oublions pas, en République comme sous tout autre régime, *l'autorité*, dont on parle moins, reste toujours la condition essentielle et le principe de tout ordre et de tout bien social. Sans une autorité respectée, la liberté dégénère promptement en licence et en anarchie; l'égalité n'est que l'aplatissement de tous dans une même et honteuse servitude; quant à la fraternité, on n'en connaît bientôt plus d'autre que celle de Caïn pour Abel.

Ajoutons enfin que, pour être efficace, la devise républicaine ne doit pas seulement retentir dans les discours officiels, figurer sur les pièces de monnaie ou au fronton des édifices publics, mais encore être inscrite « *ès cœurs* » de tous les citoyens.

Nous reproduisons ici le texte même de la *Déclaration des Droits de l'homme*, telle qu'elle figure en tête de la Constitution de 1791. On y verra dans quel sens et dans quel esprit les fondateurs de la démocratie française entendaient la liberté, l'égalité et la fraternité.

Déclaration des droits de l'homme.

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen :

ART. 1. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ART. 2. — Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

ART. 3. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

ART. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

ART. 5. — La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi, ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

ART. 6. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que leurs vertus et leurs talents.

ART. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant; il se rend coupable par la résistance.

ART. 8. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

ART. 9. — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne, doit être sévèrement réprimée par la loi.

ART. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

ART. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

ART. 12. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.

ART. 13. — Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable; elle doit être également répartie entre tous les citoyens en raison de leurs facultés.

ART. 14. — Tous les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

ART. 15. — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

ART. 16. — Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.

ART. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

On voit les réserves qu'il faut faire à plusieurs de ces articles, d'après ce qui a été dit plus haut relativement à l'origine du pouvoir (p. 228), à la liberté de penser (p. 182), au suffrage universel (pp. 255 et 257), etc.

La principale regarde l'origine et le principe de l'autorité. La *Déclaration des droits de l'homme* semble admettre avec Jean-Jacques Rousseau que toute force obligatoire vient uniquement de la volonté générale. Nous avons vu qu'il n'en est rien et que dans tout État, même sous la forme purement démocratique, l'autorité vient de Dieu. Dès lors, quelle que soit la volonté générale, aucune loi n'oblige lorsqu'elle contredit les prescriptions de la morale et de la Religion ou lorsqu'elle viole des droits privés sanctionnés par l'auteur de la nature.

SECTION IV. — MORALE ÉCONOMIQUE

Par *morale économique* nous entendons cette partie de la morale sociale qui traite de nos droits et de nos devoirs dans le domaine des choses utiles à la vie matérielle, que l'on désigne

vulgairement sous le nom de *richesses* : Aussi peut-on la définir : *La science de la richesse dans ses rapports avec la moralité.*

On voit de suite les liens étroits qui unissent la morale économique à l'Économie politique, laquelle est la science de la richesse étudiée en elle-même, et combien il importe de nous faire une idée exacte de cette science et des phénomènes qui en sont l'objet, avant d'aborder les problèmes moraux qu'ils soulèvent.

CHAPITRE PREMIER

IDÉE GÉNÉRALE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

ART. I. — **Objet de cette science.**

L'*Économie politique* se définit : *la science de la richesse; ou, plus explicitement : la science des lois qui régissent la production, la circulation, la distribution et la consommation de la richesse.*

Et d'abord, que faut-il entendre par *Richesse*?

1. En un sens très général, le mot *richesse* est synonyme de *biens*. Il désigne l'ensemble des choses utiles à l'homme, c'est-à-dire qui peuvent servir à la satisfaction de ses besoins.

On distingue deux sortes de choses utiles.

Les unes sont *gratuites*, parce qu'existant dans la nature en quantité illimitée, elles sont à la portée de tous, et par suite ne peuvent être ni *appropriées* ni *échangées*; telles sont l'eau, l'air, la chaleur solaire, etc. L'économie n'a pas à s'en occuper.

Les autres existant en quantité limitée, et leur production exigeant le plus souvent un certain travail, elles possèdent une valeur marchande; elles sont *coûteuses*, *appropriables*, *échangeables*. Ce sont elles qui font proprement l'objet de l'économie politique.

On peut donc définir la richesse au sens économique : *toute chose utile susceptible d'être échangée.*

2. Quant aux lois que l'économie politique cherche à déterminer, ce ne sont pas des lois idéales qui s'établissent par déduction, et auxquelles les faits doivent se conformer, mais des lois *réelles*, expérimentalement constatées, d'après lesquelles, en fait, la richesse se produit, circule et se consomme. L'économie politique est donc une science inductive, qui se rattache au groupe des sciences sociales.

Toutefois il est clair que la constatation de ces lois inspire naturellement le désir d'en tirer parti pour la bonne administration et le développement de la richesse publique, à peu près comme la connaissance théorique de la digestion et de la circulation permet de déterminer la cause de certains désordres et

d'indiquer le moyen d'y remédier. De là un certain nombre de conclusions *pratiques*, qui regardent plus spécialement l'administrateur et l'homme d'État.

3. L'économie politique est d'origine relativement récente. Inaugurée par Vauban, Colbert et Boisguillebert, développée par les physiocrates du XVIII^e siècle, elle a été amenée à la rigueur scientifique par Ad. Smith, son véritable fondateur et par Stuart Mill.

Parmi les économistes français du XIX^e siècle, il convient de citer J.-B. Say, F. Bastiat, Baudrillart, Le Play et P. Leroy-Beaulieu.

ART. II. — Divisions de l'Économie politique.

Les principales divisions de cette science sont indiquées dans la définition que nous en avons donnée : *Production, circulation distribution et consommation* de la richesse.

§ 1. — Production de la richesse.

1. Produire de la richesse, c'est créer, non pas de la substance, mais de l'*utilité*. En d'autres termes, c'est rendre utile une chose qui ne l'était pas, ou plus utile une chose qui l'était moins, soit en la modifiant pour l'adapter aux besoins, soit en la mettant à la portée du consommateur. Ainsi, faire pousser du blé, tisser de la laine, cuire du pain, extraire du charbon de la mine, c'est créer de l'utilité, produire de la richesse.

Notons que l'économie politique n'a pas pour objet d'enseigner ces diverses manières de produire de la richesse; car alors elle se confondrait avec l'agriculture, l'industrie, etc. Elle se borne à étudier les *lois générales* qui président à toute espèce de production.

2. Or, toute production suppose plus ou moins le concours de trois agents :

a) La *matière*, la terre, et en général la nature avec ses éléments, ses lois et ses forces : gravitation, force germinative, expansion des gaz, etc.;

b) Le *travail* de l'homme, qui agit sur cette matière pour la modifier ou la déplacer;

c) Le *capital*, qui fournit à l'homme les instruments et les ressources dont il a besoin pour travailler cette matière.

3. L'erreur des *physiocrates* consistait à voir dans la terre le seul agent de production, et par suite, dans l'agriculture l'unique source de la richesse (1).

(1) Erreur diamétralement opposée à celle de Ricardo et de Carl Marx, qui n'admettent d'autre agent de production que le *travail*, et par suite revendiquent pour le seul travailleur la totalité de la richesse produite.

Il est facile de se convaincre que le principal agent de production est le travail humain, comme l'a démontré Ad. Smith. En effet, si d'une montre, par exemple, ou d'un morceau de pain, l'on retranche par la pensée tous les travaux qui ont été successivement appliqués à ces objets, que reste-t-il? Un peu de minerai au sein de la terre, quelques tiges de graminées sauvages dans un désert, telle est en réalité la part de la nature laissée à elle-même.

§ 2. — Circulation de la richesse.

Si chaque homme était producteur de tout ce qu'il consomme, comme Robinson dans son île, la richesse ne changerait pas de propriétaire, la circulation serait nulle; mais il n'en va pas de la sorte. Dans l'état de société, la richesse est le plus souvent consommée par un autre que celui qui l'a produite; l'un fait une chose, l'autre une autre, et l'on échange ou l'on partage.

La richesse a donc un certain chemin à parcourir, avant d'arriver au consommateur. Ce mouvement général des richesses passant de main en main dans la société, depuis le premier producteur jusqu'au dernier consommateur, constitue ce qu'on appelle la *circulation*. Dans cette seconde partie, l'économie étudie les questions si importantes de l'*échange*, de la *valeur*, de la *monnaie*, du *crédit*, des *banques*, etc.

§ 3. — Distribution de la richesse.

On entend par là le mode de répartition d'après lequel ceux qui ont contribué à la production s'en partagent les résultats.

Or nous avons vu que les trois facteurs de la richesse sont la terre, le travail et le capital; il est donc juste que la richesse produite soit distribuée entre le propriétaire, le travailleur et le capitaliste, selon la part que chacun a prise à sa production.

Sans doute, l'homme qui cultive lui-même son champ avec ses propres outils, n'a rien à partager avec personne : le capital, la terre et le travail lui appartenant, tout ce qu'il produit lui appartient au même titre; mais c'est là une hypothèse bien primitive qui n'a guère d'application aujourd'hui. Presque toujours les trois éléments de la production sont fournis par des personnes différentes, entre lesquelles il faut répartir la richesse produite.

a) La rémunération due au propriétaire foncier qui fournit la terre, s'appelle *rente*.

b) La rémunération due à l'ouvrier qui fournit son travail, s'appelle *salaire*, quand elle est fixe et payée d'avance; *bénéfice* ou *profit*, quand elle est variable, payée après que la richesse a été réalisée, et que les autres producteurs ont reçu leur part.

c) Enfin la part due à celui qui fournit les *capitaux* s'appelle en

général *revenu* ; plus proprement *loyer*, quand il s'agit d'un capital fixe, tel que les bâtiments, les machines, etc., et *intérêt*, quand il s'agit d'un capital circulant, comme l'argent.

§ 4. — Consommation de la richesse.

La consommation est le terme de l'évolution économique, comme la production en est le point de départ.

Le mot *consommer* en économie n'implique pas nécessairement la destruction de l'objet ; il signifie simplement que l'on *en fait usage* ; aussi s'applique-t-il également à la maison qu'on habite, au vêtement qu'on porte, au cheval qu'on monte, comme au pain que l'on mange ou au charbon que l'on brûle.

1. On distingue deux sortes de consommations : la consommation *productive* et la consommation *improductive*.

a) La première ne fait disparaître un produit que pour en obtenir un autre de valeur plus grande. Ainsi la houille que l'on brûle dans les machines, le foin qu'on donne aux animaux, l'argent que l'on distribue en salaire aux ouvriers, sont des consommations productives, parce que hommes, animaux et machines sont par là mis en état de produire bien au delà des valeurs consommées.

b) La consommation est *improductive*, quand elle se borne à la satisfaction d'un besoin, sans faire naître de produit nouveau. Ainsi la nourriture d'un oisif, les dépenses d'agrément, etc.

Il faut distinguer les consommations improductives *nécessaires* de celles qui sont *superflues* et qui constituent un véritable gaspillage. Ici se pose la question du *lux*e. P. Leroy-Beaulieu le définit : *cette partie du superflu qui dépasse ce que la généralité des habitants d'un pays considère comme essentiel, non seulement aux besoins de l'existence, mais même à l'agrément et à la décence de la vie* (en tenant compte, bien entendu, de la position sociale du consommateur).

2. On distingue encore les consommations *privées* et les consommations *publiques*, selon qu'elles sont faites par les particuliers et les familles, ou par l'État pour rétribuer les services d'intérêt général. A ces dernières se rattache la question des *impôts* et des *emprunts* destinés à fournir à l'État les ressources nécessaires pour subvenir à ses dépenses.

Après ce rapide coup d'œil d'ensemble, nous pouvons aborder la question des droits et des devoirs qui résultent des phénomènes économiques, en particulier du *travail* et du *capital*, et tout spécialement de la *propriété*.

Auparavant nous dirons un mot des rapports étroits qui unissent l'économie à la morale et qui justifient le titre de *Morale économique*.

CHAPITRE II

RAPPORTS DE LA MORALE ET DE L'ÉCONOMIE

La morale étudie le *juste*, et l'économie l'*utile*; or, nous le savons, il existe entre ces deux notions des liens étroits, indissolubles; nous pouvons donc conclure *a priori* que les sciences qui en font leur objet ont entre elles de nombreux points de contact et, par suite, sont appelées à se rendre de mutuels services.

ART. 1. — La morale est utile à l'économie.

L'économie est la science des lois suivant lesquelles se produit, circule, se distribue et se consomme la richesse : sur chacun de ces points nous la trouvons en contact perpétuel avec la morale.

§ 1. — Utilité de la morale pour la production de la richesse.

1. Les deux facteurs humains de la production sont le travail et le capital; or, pour être fécond, le travail suppose, outre les forces du corps et de l'intelligence, l'énergie, le courage, la persévérance, c'est-à-dire une certaine somme de vertu et de moralité. Et de fait, c'est une loi souvent constatée, que la vertu produit et amasse, tandis que le vice dépense et gaspille.

On dira que l'intérêt, le besoin, suffisent à nous pousser au travail... Non, le besoin n'y contraint que quelques hommes, et autant seulement qu'il est nécessaire pour vivre; tandis que la morale, en nous faisant à tous un devoir strict de travailler selon nos forces, non seulement pour vivre, nous et les nôtres, mais encore pour progresser et faire le bien autour de nous, contribue nécessairement à accroître la production en qualité comme en quantité.

2. Ce qui rend le travail productif, c'est le capital; or ce qui fonde le capital, c'est l'épargne, et l'épargne suppose la tempérance, la prévoyance, c'est-à-dire encore la vertu, la moralité. On l'a dit avec raison, l'épargne est fille de la prudence, sœur de la tempérance et mère de la liberté.

Sans vertu, le travailleur succombe à la tentation de la jouissance immédiate; il dépense d'autant plus qu'il gagne davantage; il acquiert des habitudes d'intempérance qui l'affaiblissent et le dégradent, et par là même le rendent de plus en plus impropre à la production. Avec elle au contraire, il met en réserve tout ce qui n'est pas nécessaire à ses besoins du moment pour constituer un capital qui doublera la fécondité de son travail futur.

§ 2. — Rôle de la morale dans la distribution de la richesse.

La richesse une fois créée, il faut la *distribuer*, c'est-à-dire la répartir entre ceux qui ont concouru à sa production.

1. Il est évident qu'ici le respect de la propriété, l'esprit de justice et d'équité sont indispensables pour donner à chacun sa part légitime : au propriétaire la *rente* calculée sur le profit qu'on a retiré de ses biens ; au capitaliste l'*intérêt* en rapport avec la fécondité de ses avances ; au travailleur enfin le *salaire* proportionné à l'efficacité de sa main-d'œuvre.

2. On croit généralement que la charité n'a pas de place en économie ; que la justice, qui rend à chacun son dû, doit seule présider à la distribution de la richesse ; bien plus, on prétend que la charité est économiquement funeste, qu'elle transforme en consommation stérile un argent qui eût pu être épargné et converti en capital productif. — Ce sont autant d'erreurs.

La charité, qu'il faut faire sans retour intéressé, n'en est pas moins souverainement utile. N'oublions pas en effet que la condition première de tout travail fécond, de toute prospérité économique, c'est la paix, la sécurité de la propriété, la confiance réciproque entre ceux qui ont besoin les uns des autres. Or c'est la charité qui, en tempérant ce que la justice stricte peut avoir de trop rigoureux, parfois même d'odieux, contribue à rapprocher les classes, à réconcilier le pauvre avec le riche, le salaire avec le capital qu'on se plaît, à tort sans doute, mais non sans quelque dangereuse apparence de vérité, à nous représenter comme ennemis.

§ 3. — La morale et la circulation de la richesse.

On comprend facilement que la *circulation* de la richesse suppose la confiance mutuelle qui fait le crédit et la sécurité des échanges. Or ce qui engendre la confiance, c'est la bonne foi, le respect de la parole donnée, la fidélité aux engagements pris, l'honnêteté, la probité, en un mot, la moralité.

§ 4. — Influence de la morale sur la consommation de la richesse.

La question capitale en économie, celle de laquelle dépendent toutes les autres, c'est assurément la *consommation* de la richesse ; car après tout, l'on ne produit que pour consommer. Sans doute l'offre peut accidentellement solliciter le consommateur : en principe, c'est la demande qui appelle l'offre, et la consommation qui provoque et règle la production, car si tel produit malsain et immoral n'était pas demandé, on cesserait bientôt de le confectonner.

1. Le vrai, l'unique moyen de régler la production, et d'imprimer à l'industrie tout entière sa direction légitime, c'est donc

d'ordonner, de contenir, de réformer nos appétits et nos tentations. Or tel est précisément le rôle et l'objet de la morale.

Elle nous enseigne que la richesse n'est pas un but, mais un moyen, et qu'elle n'est un bien qu'à la condition d'en faire un bon usage. Elle nous apprend que toute consommation n'est pas bonne; qu'il faut faire un choix et garder une mesure; que les besoins du corps doivent sans doute être satisfaits, mais non point excités et indéfiniment développés; en tout cas, que nous devons toujours subordonner les satisfactions inférieures au développement de nos plus nobles facultés.

Tout système économique qui s'inspire de ces principes et se conforme à ces règles est un précieux auxiliaire, un puissant instrument de progrès moral; celui qui les viole ou les méconnaît ne peut être qu'une excitation au mal et à la corruption, en favorisant l'oisiveté, la vanité, les extravagances du luxe et le goût des jouissances malsaines.

2. On le voit, les deux grands principes qui sont comme l' α et l' ω de la science économique, c'est qu'il faut travailler avec énergie et user avec modération; or ce sont là deux principes de morale, et l'on peut conclure que l'économie tout entière repose sur la morale. En définitive, c'est la vertu qui produit la richesse par le *travail*; c'est elle qui l'accumule par l'*épargne*, qui la distribue par la *justice*, la supplée par la *charité*, elle enfin qui la consomme avec *sagesse* et *modération*.

Ajoutons que ces conclusions reçoivent de l'expérience et des faits la plus éclatante confirmation. « L'étude méthodique des sociétés européennes, dit M. Le Play, m'a appris que les conditions essentielles de la prospérité y sont partout en rapport exact avec l'énergie et la pureté des mœurs. »

Mais les rapports sont réciproques, et à son tour, l'économie rend à la morale de précieux services.

ART. II. — L'économie est utile à la morale.

§ 1. — L'Économie et la morale ne s'opposent pas.

Au premier abord, c'est l'antagonisme qui semblerait devoir régner entre ces deux sciences. De fait, la richesse n'engendre-t-elle pas le luxe, la mollesse, l'oisiveté, et avec celles-ci, toutes les impuissances et toutes les décadences? Et l'économie, dont l'objet est d'accroître et de généraliser la richesse, loin d'être favorable à la moralité, n'en est-elle pas plutôt l'ennemi naturel?

Non, l'analyse sérieuse des faits parle un autre langage, et nous ne sommes pas acculés à cette désolante alternative de nous dégrader en devenant riches, ou de nous condamner à la misère pour rester honnêtes. Sans doute la richesse permet la satisfaction

des passions les plus mauvaises, parfois même nous y invite; mais il faut reconnaître aussi qu'elle est en ce monde un puissant auxiliaire du bien.

1. Et d'abord, en nous affranchissant du souci du pain quotidien, en élevant le niveau du bien-être et en rendant l'aisance aussi générale que possible, l'économie politique assure au grand nombre les ressources et les loisirs nécessaires pour vaquer au développement de leurs facultés supérieures; elle étend leur sphère d'action, leur permet la charité; en un mot, elle les place dans les conditions de liberté et d'indépendance les plus favorables à la vie morale et à la vertu (1).

2. D'autre part, il est certain que l'aisance met à l'abri d'une foule de tentations auxquelles une vertu commune résiste difficilement; car si l'excès de la richesse a des dangers, l'extrême pauvreté a aussi les siens. On connaît le proverbe : *Ventre affamé n'a pas d'oreilles*, on peut dire aussi que, trop souvent hélas! il n'a pas de conscience. *Malesuada fames*, dit Virgile. Aussi le premier effet moral de la richesse, ou plutôt de l'aisance, est-il, en général, de relever l'homme à ses propres yeux, de lui apprendre à se respecter et à se conduire en conséquence. « Une famille, a écrit Michelet, une famille qui de mercenaire devient propriétaire, se respecte, s'élève dans son estime, et la voilà changée; elle récolte de sa terre une moisson de vertus. »

§ 2. — L'économie confirme les enseignements de la morale.

Outre cette utilité pratique, l'économie rend encore à la morale ce précieux service de confirmer expérimentalement et au nom de l'intérêt bien entendu une foule de vérités que celle-ci proclame au nom du devoir.

1. Ainsi la morale condamne le vice comme dégradant; de son côté, l'économie le réproouve comme ruineux; la première voit dans la vertu la tendance à notre fin, et la réalisation de l'idéal de notre nature; la seconde y voit la condition première de toute production; elle démontre que la plus grande force, la première richesse en ce monde, c'est l'homme, mais l'homme probe, énergique, sobre, en un mot, l'homme vertueux.

2. La morale condamne l'esclavage comme directement contraire à la dignité humaine; l'économie le condamne encore au point de vue de l'intérêt, en démontrant par les faits combien le travail libre l'emporte en productivité sur le travail esclave.

3. La morale prouve que l'homme est naturellement sociable, que la vie en société est pour lui de droit naturel, une véritable

(1) Saint Thomas lui-même reconnaît qu'une certaine mesure de bien-être est nécessaire à la pratique des vertus.

obligation; de son côté l'économie voit dans l'association et la coopération la principale source de la fécondité du travail.

4. La morale condamne le communisme comme contraire au droit naturel, elle prouve que le régime de la propriété privée est seul conforme à la raison et à nos penchants les plus vivaces. A son tour, l'économiste démontre, chiffres en main, que le communisme n'est en fait que *la misère générale* et l'égalité de ceux qui meurent de faim; il constate que l'attachement du laboureur à sa terre en décuple la fécondité, et que la terre vaut exactement ce que vaut l'homme qui la cultive.

5. La raison et le sentiment se révoltent en entendant dire que la guerre est un bien et la condition même du progrès; qu'il y a trop d'hommes et pas assez de substances. On sait gré à l'économie de faire le compte des maux et des pertes qu'entraîne une guerre même heureuse, et de démontrer par le calcul qu'enlever au sol cent mille travailleurs, c'est lui ôter le moyen de nourrir un million d'hommes.

On le voit, c'est la même cause jugée par deux tribunaux, résolue dans le même sens au nom de l'utile et de l'honnête, et cette harmonie ne laisse pas que de rassurer l'esprit; elle démontre jusqu'à l'évidence que la question sociale, si redoutable aujourd'hui, ne recevra de solution satisfaisante et définitive que par la morale.

CHAPITRE III

LE TRAVAIL

ART. I. — *La loi du travail.*

En général, travailler consiste à appliquer son activité à quelque œuvre utile.

Le travail est la grande loi de notre vie, la condition indispensable de notre développement physique, intellectuel et moral. Tous les membres, tous les organes de notre corps, comme toutes les facultés de notre esprit, s'assouplissent et se fortifient par l'exercice, tandis qu'ils dépérissent et s'atrophient dans l'inaction. D'autre part, en accroissant notre énergie, en nous endurcissant à la fatigue, en nous habituant à triompher des obstacles, le travail prédispose à la vertu, laquelle n'est, après tout, que l'habitude de l'effort appliqué à la pratique du bien.

Voilà pourquoi l'Écriture déclare que nous sommes faits pour travailler comme l'oiseau pour voler, et que l'oisiveté est pour nous la source de toute décadence, l'occasion de tous les vices.

L'homme, ayant l'obligation de pourvoir à l'entretien de sa vie et

au développement de ses facultés par le travail, en a par là même le droit.

1. Le droit de travailler comprend le droit, pour chacun, de choisir librement la profession qui lui convient, selon ses goûts et ses aptitudes; le droit de l'exercer là où il le juge convenable, et de s'associer avec qui il lui plaît, afin de rendre son travail plus fécond. D'autre part, ce droit implique dans autrui le devoir de respecter cette liberté et d'éviter tout ce qui serait de nature à en gêner l'exercice.

2. Gardons-nous toutefois de confondre, ainsi que fait le socialisme, le droit de travailler avec un prétendu *droit au travail*, en vertu duquel la société serait tenue de fournir à chacun un travail proportionné à ses forces, ainsi que les outils et les capitaux nécessaires pour l'effectuer. C'est là une prétention insoutenable, contraire à la fois à la justice, et à la véritable mission de l'État. En effet, fournir et rétribuer un travail dont on ne retire soi-même aucun avantage, pourra être, en certains cas, une obligation de charité, mais ne constituera jamais un devoir de justice correspondant à un droit rigoureusement exigible. Aussi bien, la fonction de l'État consiste, sauf quelques cas extrêmes, non pas à pourvoir directement aux besoins des citoyens, mais à protéger leurs droits en empêchant les libertés d'empiéter les unes sur les autres.

3. Le travail est pour l'homme un droit strict; il est encore et surtout un devoir, non seulement un devoir individuel résultant de la nécessité où chacun est de subvenir à l'entretien de sa vie — autrement, ceux qui sont pourvus de ce côté se trouveraient dispensés de travailler, — mais encore un devoir social résultant de l'obligation que chacun a de se rendre utile à la société dont il fait partie.

C'est là ce qu'oublient trop facilement ceux qui, étant favorisés de la fortune, vivent dans l'oisiveté, sous prétexte qu'ils ont, comme ils disent, le moyen de vivre à ne rien faire. Non, tous nous sommes membres d'une société; nous en recevons chaque jour d'innombrables services : la plus vulgaire équité nous oblige de lui en rendre à notre tour, chacun suivant ses aptitudes et ses moyens; car qu'est-ce qu'une société, après tout, sinon une solidarité et un échange de services?

Donc, point de place en ce monde pour l'oisiveté et le désœuvrement. Chacun est tenu de concourir pour sa part au bien et à la prospérité générale, soit par le travail manuel, soit, s'il en est capable, par quelque occupation intellectuelle, telle que la culture des arts et des sciences. Car, si chacun a le devoir de travailler, il est certain aussi, comme nous le disons plus haut, que chacun a le droit de choisir le genre de travail le plus conforme à ses goûts et à ses aptitudes.

ART. II. — **Diverses espèces de travail.**§ 1. — **Classement des diverses espèces de travail.**

L'économie politique classe le travail humain de différentes manières.

1. Au point de vue de son *objet*, elle en distingue cinq espèces, appelées *industries*.

a) L'industrie *agricole* met en œuvre les forces et les ressources de la nature pour en obtenir les matières utiles. Ainsi l'agriculture, l'élevage, etc.

b) L'industrie *extractive* tire de la terre, du sein des eaux ou des forêts de nombreuses richesses, sans toutefois les modifier. Ainsi la chasse, la pêche, l'industrie minière, forestière, etc.

c) L'industrie *manufacturière*, ou *industrie* proprement dite, transforme les matières premières, afin de les approprier aux besoins de l'homme, comme dans les filatures, tissages, raffineries, etc.

d) L'industrie *commerciale* se contente de mettre les utilités à la portée du consommateur, en les réunissant en un même lieu, ou en les réservant pour le temps où elles seront plus utiles.

e) L'industrie *locomotive* ou *voiturière* a pour objet de transporter, soit les richesses produites, d'un endroit où elles sont peu utiles à un autre où elles le seront davantage, soit les consommateurs eux-mêmes vers les objets, quand ceux-ci ne sont pas transportables.

f) A ces cinq industries on en ajoute ordinairement une sixième, comprenant les services *immatériels* que rendent le médecin, le professeur, l'écrivain, le musicien, le fonctionnaire, et en général les professions dites libérales.

2. On peut aussi classer les travaux d'après les *facultés* qu'ils mettent principalement en œuvre. Ainsi, dans chacune des industries énumérées plus haut, on distinguera :

a) Le travail *intellectuel* ou d'*invention*, tel que celui de l'ingénieur, de l'architecte, de l'agronome, etc.

b) Le travail *manuel* ou d'*exécution*, qui est celui de l'ouvrier proprement dit : maçon, valet de ferme, voiturier, garçon de boutique, etc.

c) Enfin, un travail *mixte* d'*organisation* et d'*application*, qui sert d'intermédiaire entre le premier et le second ; c'est celui de l'entrepreneur, du fermier, etc.

§ 2. — **Le travail intellectuel et le travail manuel.**

Certains collectivistes se plaisent à ne voir dans le travail intellectuel qu'une vaine spéculation, et dans l'homme d'étude, un oisif, un être économiquement stérile, un parasite de la société.

A les entendre, le travail manuel seul est fécond, et l'ouvrier proprement dit est seul vraiment producteur (1).

Rien de plus faux. Le travail de l'esprit est incomparablement plus fécond que le travail des mains, et c'est de lui que celui-ci tire le plus clair de sa valeur. On peut dire que tout ouvrier qui pousse une brouette a un collaborateur qui fait au moins le tiers de sa besogne, c'est l'inventeur de la brouette ; que tout cultivateur qui laboure son champ doit pour une grande part la fécondité de son travail à Dombasle qui a perfectionné la charrue. Aujourd'hui encore le génie de James Watt et de D. Papin travaille dans toute machine à vapeur ; et les inventeurs de la boussole ou de l'hélice sont toujours les auxiliaires indispensables du grand commerce maritime. Brémontier, en découvrant le moyen de cultiver les Landes, a produit à lui seul plus de richesse que cinquante mille laboureurs en une année ; c'est grâce à lui que 500.000 hectares de terre sont montés de 9 francs à 100, puis à 1.000 francs l'hectare. Et que dirons-nous de Pasteur ? « A lui seul, dit Huxley, par les ruines qu'il a prévenues, par les vies qu'il a sauvées, il eût pu payer la rançon de la France. »

C'est que le travail matériel est fatalement borné dans le temps comme dans l'espace : il meurt avec le bras qui l'exécute ; tandis que le travail de l'esprit participe en quelque sorte à l'universalité de la raison et de ses principes.

Toutefois il faut reconnaître que ces deux ordres de travaux ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne peuvent rien l'un sans l'autre. Pour être féconds, la tête et le bras doivent rester unis dans l'industrie, comme l'idée et le fait le sont dans la science, comme l'idéal et la forme sensible le sont dans l'art.

ART. III. — Fécondité du travail.

§ 1. Ses conditions. — Les conditions les plus favorables à la fécondité du travail, quel qu'il soit, sont : la *liberté*, l'*association* et la *division*.

1. En premier lieu, le travail doit être *libre*, c'est-à-dire que chacun doit être maître :

- a) de choisir librement sa profession et le genre de travail le plus conforme à ses goûts et à ses aptitudes ;
- b) d'établir le siège de son industrie là où il le juge convenable ;
- c) enfin d'employer les procédés de fabrication qu'il estime plus avantageux.

(1) Jadis c'est le travail manuel qu'il fallait défendre contre le mépris de ceux qui n'y voyaient qu'une œuvre proprement *servile*, c'est-à-dire réservée aux esclaves et indigne d'un homme libre. Aujourd'hui, par un singulier retour des choses, c'est le travail intellectuel qu'il faut protéger contre les préjugés et les convoitises de la classe dite *laborieuse*, comme si elle était seule à travailler.

C'est dire, en d'autres termes, que l'esclavage, le servage, le régime du monopole et des corporations fermées et héréditaires sont préjudiciables à la fécondité du travail.

2. Le travail, pour être fécond, demande encore à être *associé*, c'est-à-dire que les travailleurs doivent unir leurs forces, leur intelligence, leurs capitaux.

On remarque en effet que, dans la plupart des cas, le travail combiné de dix ou de vingt hommes associés est beaucoup plus productif que le travail additionné du même nombre d'hommes agissant séparément. Il est même des travaux où les forces isolées seront absolument impuissantes, alors qu'elles deviennent efficaces en s'associant ; car, nous l'avons dit ailleurs, de ce qu'une certaine quantité de force est requise pour produire un effet donné, il ne s'ensuit nullement que toute fraction de cette force doive produire une fraction proportionnelle de cet effet.

3. Enfin, dernière condition qui, jointe à la précédente, décuple et centuple la fécondité du travail : il doit être *divisé*. Cette question demande à être traitée avec quelque développement.

§ 2. **Division du travail.** — La division du travail constitue une véritable *méthode* de production rapide et féconde qui comprend trois procédés :

a) Décomposer un travail complexe en un certain nombre d'opérations élémentaires ;

b) Faire exécuter chacune de ces opérations par une catégorie spéciale d'ouvriers ;

c) Enfin réunir les produits partiels pour en constituer le produit total et définitif.

On le voit, c'est l'analyse et la synthèse appliquées à la production ; là est le grand secret du progrès industriel, comme du progrès scientifique.

1. Que de temps il faudrait à un producteur isolé pour fabriquer une seule montre ! Une vie entière y suffirait à peine ; au contraire, que l'on divise le travail en ces multiples opérations que comprend l'art de l'horlogerie, et on arrive au résultat et au bon marché que l'on sait.

Adam Smith a rendu classique l'exemple de la division du travail dans la fabrication des épingles. J.-B. Say cite celui de la fabrication des cartes à jouer : si l'on répartit entre 30 ouvriers les 70 opérations élémentaires que comprend cette industrie, on arrive à une production quotidienne de 15.000 cartes. Un ouvrier solé en ferait-il seulement une dans sa journée ? La fécondité du travail divisé, comparée à celle du travail isolé, est donc ici dans la proportion de 500 à 1.

2. Quant à expliquer ce surcroît de production qui est dû

à la division du travail, on peut en indiquer plusieurs causes.

a) Chaque ouvrier, en vertu même de la spécialité restreinte où il se cantonne, acquiert plus d'adresse à exécuter le travail qui lui est assigné ; il fait mieux et plus vite.

b) En répétant continuellement la même opération, l'ouvrier gagne tout le temps et toute la force qu'il perdrait à passer sans cesse d'un travail à un autre, à changer d'outil et de posture, à *se mettre en train*, etc. (*Système Taylor*).

c) La division du travail, permet aussi de n'employer dans chaque ouvrier que le meilleur de ses forces et de ses aptitudes.

d) Ajoutons que, en décomposant un travail complexe en opérations plus simples, on peut substituer plus facilement le travail des machines au travail de l'homme et par là multiplier à l'infini la production (1).

CHAPITRE IV

ÉPARGNE ET CAPITAL

ART. I. — *Nature du capital.*

1. Nous l'avons dit, le travail humain n'est fécond qu'à la condition de lui adjoindre un auxiliaire indispensable qui est

(1) Notons que la division du travail, si avantageuse qu'elle soit au point de vue de la production, n'est pas sans inconvénients pour le travailleur lui-même ; aussi soulève-t-elle un problème moral dont la solution est assez délicate.

On remarque en effet que, poussée au delà d'une certaine limite, la division du travail devient aussi fatigante pour le corps, qu'elle condamne à exécuter sans cesse le même mouvement, que déprimante pour l'esprit, qu'elle laisse sans emploi. Jadis, quand le travail était moins divisé, la production était sans doute plus lente, moins parfaite et plus coûteuse ; mais aussi l'ouvrier trouvait dans la variété de ses occupations un exercice plus sain pour son corps et un aliment toujours nouveau pour son esprit. Aujourd'hui, avec l'extrême morcellement des tâches, qui est la condition du progrès industriel, l'ouvrier tend trop souvent à devenir lui-même une machine, et l'on arrive à ce résultat inattendu que le producteur déchoit, se dégrade à mesure que le produit se perfectionne ; comme le dit Victor Hugo, « on ne donne une âme à la machine qu'en la retirant à l'homme ». — Il y a là un grave danger, non seulement pour l'hygiène et la moralité, mais encore pour l'intérêt matériel du travailleur ; car enfin, survienne une transformation dans l'outillage ou dans la fabrication, que deviendra cet ouvrier qui n'a jamais fait, sa vie durant, que la 18^e partie d'une épingle ou la 30^e partie d'une carte à jouer ? Témoin, cette ouvrière de Newcastle à qui on demandait, dans le bureau d'émigration à New-York, quel travail elle savait faire : « Emballer des limes », répondit-elle.

Ici encore la morale est d'accord avec l'intérêt pour limiter la division du travail. Car si la première interdit à l'industriel de la pousser au point où elle devient dégradante et abrutissante pour la personne humaine, l'intérêt lui conseille de substituer au travail de l'homme le travail plus économique de la machine, dès que la simplicité des opérations le permet.

Ajoutons que l'État a le devoir d'intervenir pour assurer à l'ouvrier le repos hebdomadaire, qui lui procurera la détente physique en même temps que l'aliment intellectuel, moral et religieux que la nature de son travail lui rend particulièrement nécessaire.

le *capital*. En effet pour produire du vin ou du blé, il ne suffit pas au cultivateur d'avoir un champ et ses deux bras ; il lui faut de la semence, des outils, du bétail, une maison, etc., toutes choses qui constituent le *capital*. On peut le définir : *Le produit d'un travail antérieur épargné en vue de la production* (1).

2. Mais que faut-il entendre par produit épargné, et qu'est-ce que l'épargne ?

L'*épargne* est la conservation calculée de certains objets utiles, pour un temps où ils représenteront une plus grande somme d'utilité, soit par l'amélioration, soit par la multiplication.

On voit la différence et la relation qui existent entre ces trois termes *richesse*, *épargne* et *capital*. Tout objet utile et échangeable est une *richesse* ; toute richesse conservée pour un temps où elle sera *plus utile*, constitue une *épargne* ; et toute épargne faite en vue de la production est un *capital*.

C'est donc en réalité l'intention et la destination qui spécifient le capital. La même maison, qui est un capital pour le propriétaire qui la loue, n'en est pas un pour le locataire qui l'habite ; et le pain, qui est un capital dans la boutique du boulanger qui le vend, n'en est plus un sur la table du bourgeois qui le mange.

3. On distingue le capital *fixe* et le capital *circulant*.

Le capital *fixe* est celui qui se consomme lentement, comme les machines, les métiers, les bâtiments, etc.

Le capital *circulant* est celui qui se consomme rapidement, comme les approvisionnements de combustible et de nourriture, ou qui est destiné à être transformé, comme les matières premières. Le capital circulant par excellence est l'argent.

D'une manière plus générale, on peut dire que le capital fixe comprend les instruments *par lesquels* s'exerce le travail ; tandis que le capital circulant comprend les matières *sur lesquelles* s'exerce le travail.

ART. II — Accord du travail et du capital.

On se représente parfois le capital comme l'ennemi naturel du travail ; on entend l'ouvrier s'en prendre aux riches de ses chûmes ou de la modicité de ses salaires. Il est peu d'erreurs économiques aussi funestes et aussi grossières.

(1) On objecte que cette définition implique un cercle vicieux ; car si le capital est indispensable au travail, comment le capital lui-même peut-il être le produit d'un travail antérieur ? N'est-ce pas tomber dans le sophisme connu : pour forger le fer il faut un marteau ; mais, pour avoir un marteau, il faut que le fer ait été forgé ?

Sans doute, absolument parlant, on peut travailler sans autre capital que ses deux bras ; il faut même qu'il en ait été ainsi à l'origine. Cependant le premier agriculteur a dû au moins se servir d'un bâton pour creuser la terre ou abattre les fruits, comme le premier forgeron a pu se servir d'une pierre en guise de marteau : ce bâton et cette pierre constituaient leur premier capital.

Le travail et le capital se supposent et s'appellent l'un l'autre ; ils naissent l'un de l'autre, ne peuvent vivre l'un sans l'autre, se conservent et se développent l'un par l'autre.

1. Et d'abord le travail et le capital naissent l'un de l'autre ; car, si le capital n'est en somme que du travail accumulé, l'on peut dire aussi que le travail n'est que du capital mis en œuvre.

Le travail n'est productif que par le capital, qui lui fournit ses outils et ses matériaux : de son côté le capital le plus riche demeure stérile, s'il n'est fécondé par le travail.

Bien loin d'être l'ennemi du salaire, le capital en est la condition première ; en un sens, il s'identifie avec lui, puisque, après tout, le salaire n'est lui-même qu'une partie du capital qui passe de la bourse du propriétaire dans celle de l'ouvrier, et que d'autre part, à moins de se détruire lui-même, le capital ne peut donner de salaires qu'à la condition d'être productif ; or il ne l'est que par le travail.

2. On voit ce qu'il faut penser de la théorie socialiste de Carl Marx qui ne voit dans le capital que « du travail impayé », c'est-à-dire une injustice manifeste, un vol fait au travailleur. Cette grossière erreur vient de ce que le socialisme, méconnaissant absolument le rôle du capital, n'admet d'autre agent de production que le travail, et par suite prétend que c'est au travailleur que doit logiquement revenir la totalité de la richesse produite.

Sans doute, à parler en rigueur, le capital est moins un *agent* qu'un *instrument* de production, mais, notons-le, un instrument sans lequel le travail demeurerait improductif, et dès lors il a, lui aussi, droit à sa part de la richesse qu'il concourt si efficacement à produire.

3. Il n'en est pas moins vrai, dira-t-on, que, plus grande est la part réservée au capital, et plus sera réduite celle du travailleur. Le salaire de l'ouvrier est donc en raison inverse du revenu des capitaux : là est l'antagonisme irrémédiable qui les divise et les oppose.

— C'est une autre erreur ; en réalité le travail et le capital se développent parallèlement, et leur rémunération respective s'élève ou tombe en même temps. Il est facile de le comprendre.

Plus les capitaux sont abondants, plus ils demandent à s'utiliser par le travail, et par suite, plus les travailleurs sont recherchés ; ceux-ci sont donc à même de faire leurs conditions et d'exiger un salaire plus élevé. Au contraire, quand les capitaux se font rares, il y a peu de travaux ; l'ouvrier est condamné au chômage, à moins qu'il ne se résigne à travailler au rabais, pour ne pas mourir de faim. Cobden a formulé cette loi d'une façon pittoresque : *Quand deux patrons courent après un ouvrier, c'est la*

hausse des salaires; quand deux ouvriers courent après un patron, c'est la baisse des salaires.

4. « La lutte des classes, dit le socialiste *Lysis*, est un moyen d'agitation ayant pour but d'exciter la jalousie de l'ouvrier auquel elle persuade que le profit du patron est prélevé indûment sur le produit de son travail, c'est la conception du capitaliste garde-chiourme et parasite, ne jouant aucun rôle dans la production et vivant de la fraction de valeur qu'il dérobe malhonnêtement aux travailleurs.

« Tous les socialistes sérieux savent bien que les choses ne se passent pas de cette manière et que, s'il y a des profits abusifs et des salaires insuffisants, il n'est pas vrai, d'une manière générale, que la direction des affaires industrielles n'impose pas de gros efforts, de grandes connaissances et d'immenses tracasseries à ceux qui s'y livrent...

« Mais cette propagande produit un effet curieux : l'ouvrier s'hypnotise sur le profit capitaliste. Ce profit, il ne faut pas que le patron l'ait. Pour qu'il ne l'ait pas, restreignons les entreprises, arrêtons l'industrie... Poursuivi par son idée fixe, l'ouvrier n'aperçoit pas que dans le régime capitaliste — et nous y sommes vraisemblablement encore pour quelque temps, n'est-il pas vrai ? — sans profit, il ne peut y avoir de salaires.

« N'est-ce pas curieux ? sous l'influence d'une fausse doctrine, l'ouvrier perd entièrement de vue le fait qui l'intéresse le plus au monde, c'est-à-dire la rémunération du travail. Il est pourtant évident que plus il y a d'entreprises, plus la main-d'œuvre est demandée, plus elle est chère, et aussi plus l'ouvrier est influent, plus il est puissant, vérités qui sautent aux yeux, n'est-ce pas ? et que cependant le socialisme allemand cache malhonnêtement aux travailleurs (1). »

5. L'ouvrier a donc tout intérêt à ce qu'il y ait beaucoup de riches, beaucoup de capitaux qui se disputent son travail, comme de son côté le riche a intérêt à ce qu'il y ait, non pas beaucoup de pauvres, mais beaucoup de travailleurs pour rendre productifs ses capitaux. On voit à quel point le travail et le capital sont solidaires l'un de l'autre, et combien il est impossible d'attaquer l'un sans blesser l'autre. Nous en avons la preuve dans la guerre économique qui se poursuit sous nos yeux : ce sont les capitalistes qu'on vise, en réalité c'est l'ouvrier qui est atteint.

Le travail et le capital ne sont donc pas, comme on le répète à tort, deux ennemis : ce sont deux frères qui ne peuvent vivre et prospérer l'un sans l'autre.

Toutefois si, comme nous l'avons montré, le travail et le ca-

(1) *Lysis* (Lepailleur), *Vers la démocratie nouvelle*, pp. 74-75, Paris, 1917.

pital sont intimement solidaires en droit, on peut se demander cependant si leurs intérêts sont toujours d'accord en fait, et au cas où il n'en serait pas ainsi, quels seraient les meilleurs moyens de réaliser cet accord. — Nous répondrons à cette double interrogation dans les deux chapitres suivants sur la *question sociale*.

CHAPITRE V

LA QUESTION SOCIALE. — LIBÉRALISME ET SOCIALISME

Au sens primitif et étymologique, on entend par *question sociale* toute question concernant les éléments essentiels de la société, abstraction faite de son organisation politique, tels que l'autorité, la famille, l'éducation, la religion, les finances, etc. De nos jours, on réserve spécialement ce nom aux problèmes économiques que soulève l'organisation actuelle du travail, du capital et de leurs rapports.

Ainsi, pour citer un exemple, cette inégalité croissante des fortunes et des conditions, qui frappe tous les regards, et qui permet aux uns de jouir sans travailler, tandis que d'autres, en plus grand nombre, arrivent à peine à vivre à force de travail et de privations, conduit naturellement à se demander si l'organisation économique qui produit un pareil état de choses est conforme aux règles de la justice et de la morale ; si la liberté et la dignité de chacun y sont suffisamment sauvegardées ; s'il n'y a pas là une véritable exploitation de l'homme par l'homme. Tel est en deux mots le problème particulièrement angoissant qui se pose aujourd'hui sous le nom de *question sociale*. — Comment le résoudre ?

ART. I. — Solution de l'école ultra-libérale.

Une première réponse est celle de l'école ultra-libérale qui *nie le problème*. Elle soutient que les lois économiques, telles que la loi de l'offre et de la demande ou de la libre concurrence, étant de leur nature aussi nécessaires que les lois physiques et biologiques, ne sauraient être modifiées. D'autant plus, ajoute-t-on, qu'elles sont bonnes en elles-mêmes comme garantissant la liberté des transactions et assurant le progrès économique. La conclusion des partisans de cette école est qu'il n'y a pas de question sociale et qu'il faut accepter la situation comme elle est. *Laisser faire et laisser passer*, telle est leur devise.

ART. II. — **Solution socialiste.**

1. Une autre opinion, diamétralement opposée à celle de l'école libérale, prétend que, loin d'être l'expression de lois naturelles et immuables, l'organisation économique actuelle est l'œuvre de l'égoïsme et de la violence qui l'ont établie au profit de quelques privilégiés ; qu'elle est par suite radicalement mauvaise, et, comme telle, doit être abolie en bloc et remplacée sans retard par une organisation nouvelle, pleinement conforme à la justice, pour le bonheur de tous. C'est la théorie socialiste révolutionnaire.

2. Nous l'avons vu en discutant la théorie socialiste de la propriété (p. 197), le premier tort du socialisme, de toute forme et de toute dénomination, c'est de poursuivre un idéal chimérique ; c'est de prétendre réaliser un état social sans inégalités, sans pauvres, sans souffrances, bref, une sorte de paradis sur terre où tout le monde serait parfaitement heureux sous la tutelle de l'État, alors que tout ce qu'on peut espérer ici-bas, c'est de diminuer ces maux, de les atténuer dans une certaine mesure en rendant la pauvreté moins extrême et moins générale, le travail moins écrasant et moins abrutissant, la souffrance moins cruelle et moins désolée ; en un mot, c'est de mieux répartir les charges et de mettre plus d'humanité parmi les hommes.

3. Aussi, loin de remédier au mal, comme elles s'en flattent, les solutions socialistes ne font que l'aggraver dans des proportions incalculables en ajoutant aux ruines économiques des ruines morales et sociales mille fois plus désastreuses.

En effet, en supprimant la propriété privée pour remettre aux mains de l'État toutes les fonctions économiques ; en substituant au libre jeu des activités individuelles une réglementation impersonnelle et arbitraire, non seulement le socialisme provoque un abaissement considérable dans la production, en même temps qu'il impose à l'État une tâche absolument au-dessus de ses forces, mais, chose plus grave, il dégrade moralement les personnes auxquelles il enlève toute liberté d'action, toute initiative, toute responsabilité pour en faire un troupeau stupide et docile dont l'État est le berger.

4. Sans doute, une certaine intervention de l'État dans l'organisation économique est utile, souvent même nécessaire, et après l'erreur socialiste qui lui remet tout en main, c'en serait une autre de repousser *a priori* son concours. Nous l'avons dit (pp. 232 et suiv.), sa fonction est d'abord de garantir à chacun le libre exercice de ses droits en le protégeant contre toutes les formes de l'injustice et de l'exploitation, puis de contribuer po-

sitivement à la prospérité commune, non pas sans doute en se substituant de force aux initiatives privées, ou en les contrariant par des mesures vexatoires, mais en les encourageant et en leur venant en aide lorsqu'elles sont notoirement insuffisantes.

Toutefois, l'action de l'État étant générale et contraignante de sa nature, outre qu'elle est toujours plus ou moins exposée à dégénérer en tyrannie, la moindre erreur de sa part peut, en se généralisant, entraîner les plus graves conséquences; aussi convient-il de n'y faire appel qu'avec prudence et sous la réserve d'un certain contrôle.

Entre cette chimère d'une transformation totale et immédiate des institutions économiques et l'optimisme injustifié de l'école libérale, se place une troisième école qui, tout en reconnaissant l'urgence de certaines réformes, sait se garder de l'exagération et de l'utopie. Et d'abord, dit-elle, que l'organisation présente du travail soit loin d'être irréprochable, les faits ne le prouvent que trop; d'autre part, rien ne démontre qu'elle soit fatale et immuable. Sans doute, les institutions sociales ne sont pas des créations artificielles et arbitraires du caprice des hommes, mais elles ne sont pas davantage le résultat nécessaire de lois éternelles. En réalité, issues de certains besoins et de certains faits contingents, elles évoluent en bien ou en mal sous la pression des événements et des situations, mais avec cette réserve expresse que c'est à notre intelligence des choses, à notre raison, à notre conscience et à nos efforts qu'il appartient d'orienter cette évolution dans le sens d'une justice de plus en plus complète, de plus en plus humaine. Et voilà comment, contre le libéralisme qui prétend qu'il *n'y a rien à faire* et contre le socialisme qui soutient que *tout est à faire*, l'école modérée et raisonnable affirme qu'il y a certainement *quelque chose à faire*. — Quoi? Comment remédier aux misères qui résultent de la situation présente?

CHAPITRE VI

LA QUESTION SOCIALE. — SOLUTION CHRÉTIENNE

ART. I. — L'Économie politique et la morale sociale.

1. L'Économie politique, nous l'avons vu, se comporte, sous bien des rapports, comme une science naturelle : les faits économiques semblent reliés entre eux par un *déterminisme* rigide; — d'autre part, ces mêmes faits économiques sont toujours, par

quelque endroit, des *actes humains* et, à ce titre, ils dépendent de la Morale, ils sont soumis au libre arbitre et non au déterminisme brutal des lois de la nature.

Ce double aspect moral et économique des faits sociaux rendra souvent extrêmement délicate la solution des problèmes concrets de l'Économie politique. Par exemple, telle intervention directe de l'autorité pour fixer dans un cas un minimum de salaire, bien que peut-être tout à fait juste et désirable en soi, aura fatalement pour effet de ralentir ou d'arrêter la production que ce salaire avait à rémunérer : du coup, le remède se révèle pire que le mal et les travailleurs auxquels cette mesure devait profiter sont les premiers à en souffrir.

2. Pour complexes qu'ils soient, ces problèmes ne sont pourtant pas tous purement et simplement insolubles ; et, sans entrer dans les derniers détails d'application, on peut cependant indiquer l'*idéal moral* auquel il faut tendre ainsi que la *direction générale* des réformes à faire et des institutions à créer ou à développer pour se rapprocher de cet idéal.

C'est ce que Léon XIII a fait dans son Encyclique *Rerum novarum* qui est comme la charte du droit social chrétien.

ART. II. — Les principes de la solution morale.

§ 1. — Position de la question.

1. Avant le développement de la grande industrie et des transactions internationales, les rapports du *capital* et du *travail* se réglaient à l'amiable et aucune question *sociale* ne se posait à leur sujet : le producteur écoulait lui-même ses produits sur place et l'équilibre de ses intérêts et de ceux du consommateur s'établissait sans trop de peine : tout naturellement le premier ne livrait sa marchandise que s'il en tirait un bénéfice suffisant et le second ne l'achetait que s'il en trouvait le prix raisonnable.

2. Il n'en est plus de même lorsque le marché, au lieu de s'étendre sur quelques kilomètres, devient le monde entier et lorsque l'ouvrier, au lieu de travailler sur son propre bien à la confection d'objets qu'il livrera lui-même à des acheteurs connus, applique son travail sur une matière et à l'aide d'instruments qui ne lui appartiennent plus, pour le compte d'acheteurs qui lui demeurent absolument étrangers. Dans ce cas, la loi de l'offre et de la demande n'a plus seulement à mettre en équilibre ses intérêts à lui et ceux d'un consommateur déterminé avec lequel il s'entendrait directement, mais des intérêts opposés, en nombre incalculable et sous l'influence d'innombrables événements économiques dans lesquels son propre intérêt n'entre que pour une part infiniment petite.

Il importe alors de se demander quelle est *en soi* la valeur économique du travail humain, quitte ensuite à examiner si *en fait* cette valeur est reconnue et s'il n'y a pas quelque chose à faire pour diminuer l'écart entre le fait et le droit.

§ 2. — La valeur économique du travail humain.

1. La valeur d'une chose considérée en elle-même se déduit de la *nature* et de la *fin intrinsèque* de cette chose. Or, en dernière analyse, l'homme n'a pour entretenir sa vie que son travail fécondant et exploitant les richesses mises à sa disposition par la nature. Il s'ensuit que la valeur du travail humain normal ne peut pas être inférieure à ce qui est requis pour l'entretien de la vie humaine.

2. Aussi bien n'est-ce pas là seulement une vue théorique : appliqué à la *terre*, qui est sa matière naturelle et primitive, le travail nourrit le travailleur.

« Les nécessités de l'homme, dit Léon XIII, ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences.

« Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mît à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or cet élément ne pouvait être que la terre avec ses ressources toujours fécondes... Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. Qui en manque *y supplée par le travail*, de telle sorte que l'on peut affirmer en toute vérité que *le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie*, qu'on l'exerce soit dans un fonds propre, soit dans quelque art lucratif dont la rémunération ne se tire que des produits multiples de la terre avec lesquels elle est convertible. »

Telle est la valeur réelle du travail humain. Elle constitue la règle d'après laquelle doit se faire le *contrat de travail* et la détermination du *juste salaire*.

§ 3. — Le contrat de travail.

1. Il serait extrêmement simple de traiter le contrat de travail, — et la détermination du salaire qui en résulte, — à la façon d'un contrat de vente ou de louage : le travail, assimilé à une marchandise, est livré par l'ouvrier à son patron pour un prix réglé et accepté de part et d'autre : *La convention fait la loi des parties*. Que l'ouvrier donne le travail promis, que le patron paie le prix convenu et toute justice est accomplie. Telle est la doctrine de l'école dite libérale. On peut la formuler en ces deux

points : « Le travail est une marchandise comme une autre ; — le prix du travail se détermine uniquement par la libre convention faite entre les intéressés. »

2. Les termes du problème sont en réalité beaucoup moins simples.

a) Tout d'abord le travail, étant quelque chose d'humain en soi et ayant comme valeur la vie humaine, ne peut pas être confondu avec une marchandise : il ne peut être, à proprement parler, ni vendu ni loué comme une chose ou comme l'activité d'une machine ou d'un animal. Le contrat de travail ne peut donc être assimilé absolument à un contrat de *vente* ou de *louage*.

b) La nature même des choses en ferait plutôt un contrat de *société*. En effet, dans l'industrie moderne, l'objet manufacturé est le produit naturel de deux facteurs distincts dont le concours est absolument indispensable : le *capital* et le *travail* ; mais lorsque le concours de deux facteurs humains est requis de par la nature même des choses pour la production d'un effet, le contrat qui doit consacrer ce concours est tout naturellement un contrat de société, en vertu duquel une *copropriété* proportionnée à leurs apports respectifs est constituée pour les deux parties sur l'effet produit en commun (Voir p. 263, § 3 et p. 268, § 2).

c) Absolument parlant, il conviendrait donc que le contrat de travail fût un contrat de société. Il le sera dans certains cas particuliers ; mais il faut bien reconnaître que, dans la majorité des cas, cette forme idéale est impossible à réaliser : les forces économiques des deux parties sont trop inégales. Dans une société, en effet, si les bénéfices sont communs, les pertes le sont aussi et, de plus, le partage proportionnel des recettes ne peut se faire entre les associés tant que la société ne les a pas réalisées. D'où *risque* et *attente* que les ressources de l'ouvrier ne peuvent pas supporter.

d) Il faut donc que, dans l'état actuel du monde économique, le contrat de travail soit une sorte de compromis entre le contrat de société et le contrat de vente ou de louage :

α) Le caractère *humain* et la valeur spéciale, comme telle, du travail exigent en effet qu'il ne soit ni vendu ni loué comme une marchandise ;

β) et, d'autre part, cette espèce de *double assurance* contre le risque et contre le retard, dont est grevée la part de l'ouvrier aux bénéfices acquis par la collaboration du travail et du capital, donne à son contrat des caractères de fixité qui le font ressembler au contrat de vente ou de louage.

Le prix du travail de l'ouvrier, ainsi déterminé par le contrat de travail, est ce que l'on appelle le *salaire*.

§ 4. — Le juste salaire.

1. On le voit, rien n'est moins arbitraire que la détermination du juste salaire. S'il arrive que des circonstances économiques défavorables empêchent l'ouvrier de le réclamer raisonnablement et le patron de le donner, il n'en reste pas moins que son évaluation ne dépend pas du caprice des contractants, mais de la valeur du travail humain et de la part de ce travail dans la production de la richesse. Or, dans l'industrie moderne, c'est *toute la puissance économique* de l'ouvrier qui fait l'objet du contrat, il est donc juste que le salaire réponde au moins à cette valeur économique totale et, par conséquent, assure à l'ouvrier l'entretien raisonnable de sa vie. Il est juste aussi que le salaire soit évalué de telle sorte que le travailleur reçoive, en plus de ce minimum, la part qui lui revient du produit réalisé en commun par le capital et le travail (1).

2. Écoutons, sur ce point si important, la doctrine de Léon XIII :

« Nous passons à présent à un autre point de la question, d'une importance grande et qui, pour éviter tout extrême, demande à être défini avec justesse ; nous voulons parler de la fixation du salaire. Le salaire, ainsi raisonne-t-on, une fois librement consenti de part et d'autre, le patron, en le payant, a rempli tous ses engagements et n'est plus tenu à rien. Alors seulement la justice se trouverait lésée, si lui refusait de tout solder, ou l'ouvrier d'achever tout son travail et de satisfaire à ses engagements, auxquels cas, à l'exclusion de tout autre, le pouvoir public aurait à intervenir pour protéger le droit d'un chacun. — Pareil raisonnement ne trouvera pas de juge équitable qui consente à y adhérer sans réserve, car il n'embrasse pas tous les côtés de la question, et il en omet un de fort sérieux. Travailler, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même, *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*. C'est pourquoi le travail a reçu de la nature comme une double empreinte : il est *personnel*, parce que la force active est inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'exerce et qui l'a reçue pour son utilité ; il est *nécessaire*, parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence, et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature. Or, si l'on ne regarde le travail que par le côté où il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre à son gré le taux du salaire ; la même volonté qui donne

(1) En tenant compte, bien entendu, de la double restriction mentionnée plus haut : le salaire étant garanti contre le *risque* et contre l'*attente*, la part qui revient à l'ouvrier dans le produit manufacturé est fixe, mais, en revanche, elle doit être moindre qu'elle ne serait dans l'hypothèse d'un contrat de société proprement dit.

le travail peut se contenter d'une faible rémunération ou même n'en exiger aucune.

« Mais il en va tout autrement si, au caractère de *personnalité*, on joint celui de *nécessité*, dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable, en réalité. Et, en effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes, et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance, et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail. Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire, au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que, d'ailleurs, il ne lui était pas loisible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste. »

3. Il va sans dire que l'ouvrier infirme ou incapable, en quelque manière que ce soit, de fournir un travail normal, quelle que soit d'ailleurs la prospérité des affaires, n'a pas droit *en justice* à un salaire suffisant pour le faire vivre. Un tel homme est, de par la nature même des choses, un *pauvre* qui doit compter parmi ses moyens d'existence les dons gratuits de la charité.

ART. III. — **La solution chrétienne du problème économique social : l'association professionnelle.**

La solution totale de ce problème n'est pas fournie par la seule détermination du juste salaire. En effet, ce seul point, supposé acquis, ne suffit pas pour parer à tous les besoins des ouvriers et de leurs familles, non plus que pour établir entre le capital et le travail la stabilité des bons rapports, ni pour assurer la prospérité de la profession. Ces divers buts seront atteints par le moyen de l'*association professionnelle*.

§ 1. — **Opportunité de l'association professionnelle.**

La nature même des choses, dans l'état actuel de l'industrie, réclame cette solution.

1. « La première place, dit Léon XIII, appartient aux corporations ouvrières... Aussi est-ce avec plaisir que nous voyons se former partout des sociétés de ce genre, soit composées des seuls ouvriers, soit mixtes, réunissant des ouvriers et des patrons...

Or, de ce que les sociétés privées n'ont d'existence qu'au sein de la société civile, dont elles sont comme autant de parties, il ne suit pas, à ne parler qu'en général et à ne considérer que leur nature, qu'il soit au pouvoir de l'État de leur dénier l'existence. Le droit à l'existence leur a été octroyée par la nature elle-même, et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. »

2. L'enseignement technique des économistes est d'accord avec la doctrine morale de l'Église :

« Toutes les circonstances qui composent le régime industriel et le régime social moderne, écrit P. Leroy-Beaulieu, doivent produire spontanément à la longue ce que l'on a appelé l'organisation des travailleurs. C'est un fait *naturel* inéluctable.

« C'est d'autre part un fait très *légitime*. Dans le contrat de travail ou d'ouvrage, tel qu'il se pratiquait autrefois, le débat, le marchandage s'effectuait individuellement entre le patron et l'ouvrier, le premier n'employant en général qu'un très petit nombre d'hommes, les changements dans les procédés et les méthodes de travail étant, d'ailleurs, peu nombreux, et l'ouvrier étant soutenu et défendu, en quelque sorte, dans ce débat par la coutume.

« Les conditions nouvelles font, au contraire, que, dans la grande industrie, le libre consentement réciproque entre le patron et chacun de ses ouvriers est beaucoup moins formel et moins explicite... Les mille ouvriers d'une usine, ou parfois les dix mille qui se sont présentés successivement, individuellement, ont donné une adhésion tacite et à la durée du travail, et au chiffre de la rémunération, et au mode de paiement de celle-ci, et à tous les articles composant le règlement de l'atelier, lequel est affiché, d'ordinaire, dans les salles de travail. Il faut convenir toutefois que cette acceptation silencieuse, résignée, n'a pas toute la force morale qu'avait dans les anciens contrats conclus entre des maîtres moyens et un petit nombre d'ouvriers, le débat souvent plus indépendant, plus familier, qui pouvait se produire. »

3. L'ACTION POPULAIRE de Reims, résumant à la fois la doctrine morale de l'Église et les enseignements des économistes, formule cette conclusion :

« La nature concrète actuelle des choses crée entre les membres des professions des relations telles qu'ils ne peuvent, en beaucoup de leurs actes, agir honnêtement sans se préoccuper de l'effet de ces actes sur les autres membres. Elle pose ou peut poser, le cas échéant, les conditions nécessaires pour que le devoir général de charité devienne *hic et nunc* urgent et oblige à des actes déterminés; elle rend en particulier, nous l'avons vu, les associations professionnelles très opportunes. — Donc, pour autant, la nature des choses associe, de fait, ces membres et leur indique de nou-

veaux devoirs; pour autant et, dans ce sens seulement, la *profession* est une société fondée en nature » (1).

§ 2. — La forme de l'association professionnelle.

1. **Corporations.** — Le travail et le capital ayant en somme, malgré des oppositions de détail, des intérêts communs dans chaque profession, l'association professionnelle devrait les unir dans des groupements hiérarchiquement organisés, où la direction et l'influence resteraient à ceux qui, de par leur position même, sont en mesure de les exercer. Les associations professionnelles ainsi comprises jouiraient de la personnalité civile et pourvoiraient à tous les intérêts de la profession et de chacun de ses membres. Elles constitueraient, au plein sens du mot, des *corporations*. Les progrès de la législation sociale dans les divers pays doivent tendre à rendre possible et à favoriser ce genre d'organisation parfaite et achevée.

2. **Syndicats.** — Actuellement la seule forme, pratiquement et légalement existante, de l'association professionnelle est le *syndicat*.

La loi du 21 mars 1884, qui autorise la création des syndicats, délimite ainsi leurs attributions et leurs capacités juridiques : « Les syndicats professionnels ont exclusivement pour objet l'étude et la défense des intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles (art. 3). Les syndicats professionnels de patrons ou d'ouvriers auront le droit d'ester en justice. — Ils pourront employer les sommes provenant des cotisations. — Toutefois, ils ne pourront acquérir d'autres immeubles que ceux qui seront nécessaires à leurs réunions, à leurs bibliothèques et à leurs cours d'instruction professionnelle... (art. 6). [Les unions de syndicats] ne pourront posséder aucun immeuble ni ester en justice (art. 5). »

3. Les syndicats peuvent être *séparés* ou *mixtes* :

a) Les premiers groupent en deux associations distinctes les patrons et les ouvriers ou employés;

b) Les syndicats mixtes réunissent ensemble patrons et ouvriers. —

4. En thèse abstraite, le syndicat mixte doit être préféré comme réalisant mieux le type de l'organisation professionnelle. — En pratique, il convient de distinguer :

a) Dans les professions dont tous les membres sont à peu près de même rang social, le syndicat mixte est la meilleure solution. Il y a avantage, par exemple, à ce que les groupements agricoles soient des syndicats mixtes.

(1) *Année sociale internationale*, 1913-1914, p. 442.

b) Il n'en est pas de même dans la grande industrie. En effet, l'organisation intérieure du syndicat ne respecte pas, par elle-même, la hiérarchie naturelle de la profession. Dès lors, le syndicat mixte court le double risque de n'être, sous une forme déguisée, qu'une œuvre de bienfaisance patronale, ou, au contraire, de devenir un organe ultra-démocratique, dans lequel l'autorité des chefs de l'entreprise sera méconnue. L'idéal, dans l'état actuel de l'industrie et de la législation, sera ordinairement une organisation *bilatérale* : syndicat de patrons d'une part, syndicat d'ouvriers de l'autre, avec entre eux un organe permanent d'entente, composé des délégués des uns et des autres et appelé *commission mixte*.

5. Le syndicat se présente donc comme un commencement d'organisation professionnelle bien supérieur à l'état d'isolement. Mais, de par les dispositions restrictives de la loi, il jouit d'une personnalité morale trop incomplète pour réaliser, autant que la nature des choses le demande, l'idéal corporatif.

§ 3. — Mutualisme et coopératisme.

Le but principal de l'association professionnelle est de promouvoir l'accord du capital et du travail, ainsi que tout ce qui regarde les intérêts de la profession. Mais là ne se borne pas sa mission : les membres de la profession organisée trouveront, dans leur union même, le moyen de créer et de développer un grand nombre d'institutions sociales pour la protection et l'aide des familles et des individus. Nous ne pouvons les mentionner toutes. Elles se ramènent à deux types généraux : la *mutualité* et l'*association coopérative*.

1. De fait, la *mutualité* est le principe d'un grand nombre d'œuvres sociales du plus haut intérêt. Par les sociétés de secours mutuel contre les accidents, le chômage, la maladie, la vieillesse et la mort, par les caisses mutuelles pour la constitution de retraites, de rentes viagères, etc., elle fournit un remède efficace à une foule de maux présents, en même temps qu'une sécurité relative pour l'avenir. Et, notons-le, le mutualisme est encore un puissant moyen d'éducation morale. Il conseille l'économie et la prévoyance; il développe l'activité, l'esprit d'entreprise, le sens des responsabilités; en un mot, à la solidarité aveugle et inconsciente qu'engendre le socialisme, il substitue cette solidarité vivante, intelligente, et vraiment humaine qui est la condition du progrès des sociétés, comme du bonheur des individus.

2. Il en est de même des *associations coopératives*. Coopératives de production, de consommation ou de crédit, toutes ont pour objet et pour résultat de remplacer l'esprit de compétition, de jalousie et d'égoïsme par l'esprit de solidarité, de fraternité et

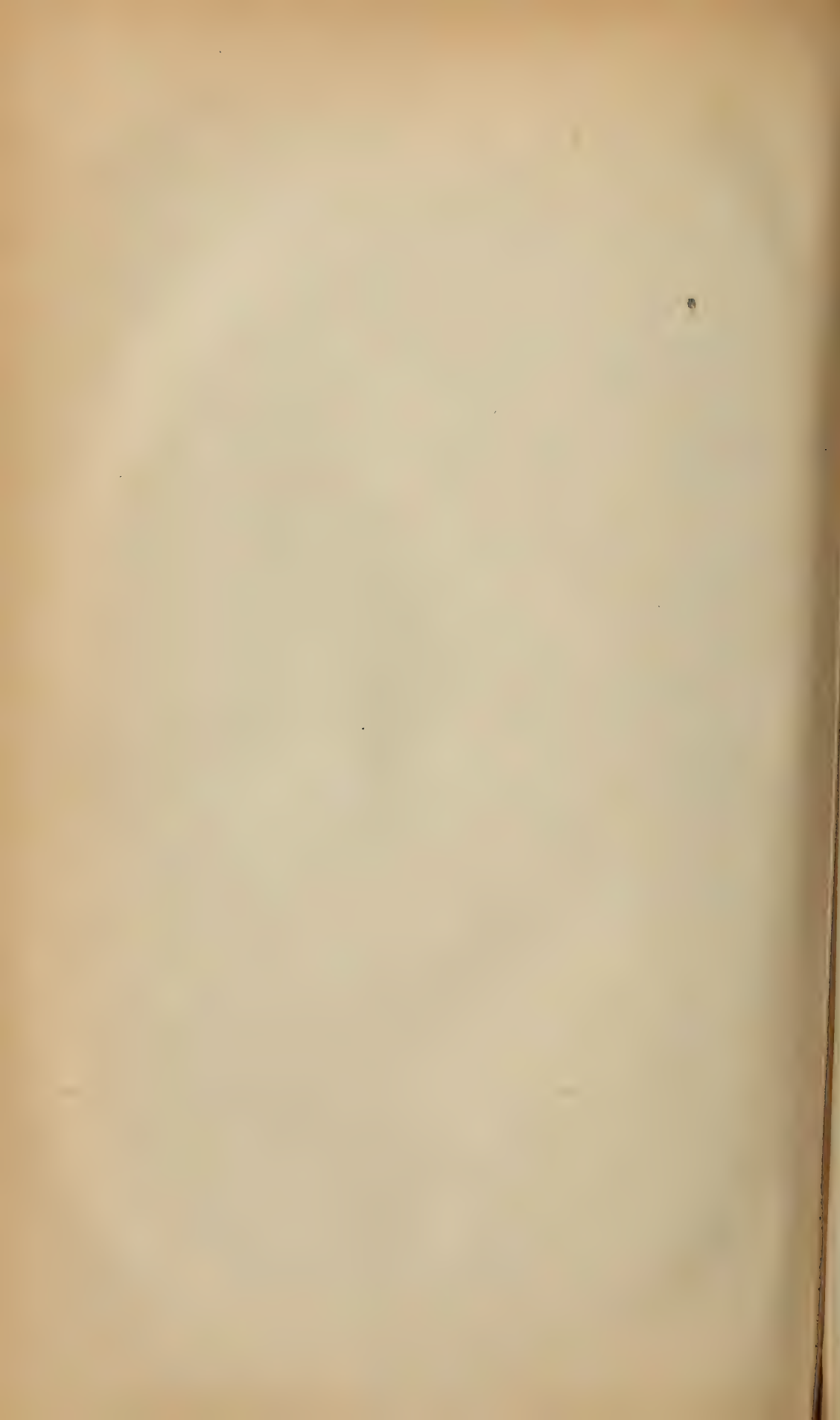
de sympathie réciproque. Loin de restreindre la propriété privée, elles la généralisent au contraire, elles en rendent l'accès plus facile sous la condition du travail, de l'épargne et de la prévoyance. En rapprochant le consommateur du producteur, elles suppriment certains intermédiaires devenus inutiles, et par là même, font à chacun sa part plus grande de la richesse produite.

Du reste, la coopération a, elle aussi, une valeur éducative considérable. En nous apprenant à rechercher notre avantage, non seulement sans préjudice, mais au plus grand profit des autres, elle moralise les relations économiques, elle développe chez tous les qualités d'intelligence, de droiture, de générosité et de dévouement; et voilà précisément pourquoi elle contribue si heureusement à résoudre la question sociale, laquelle se ramène en définitive à une question morale.

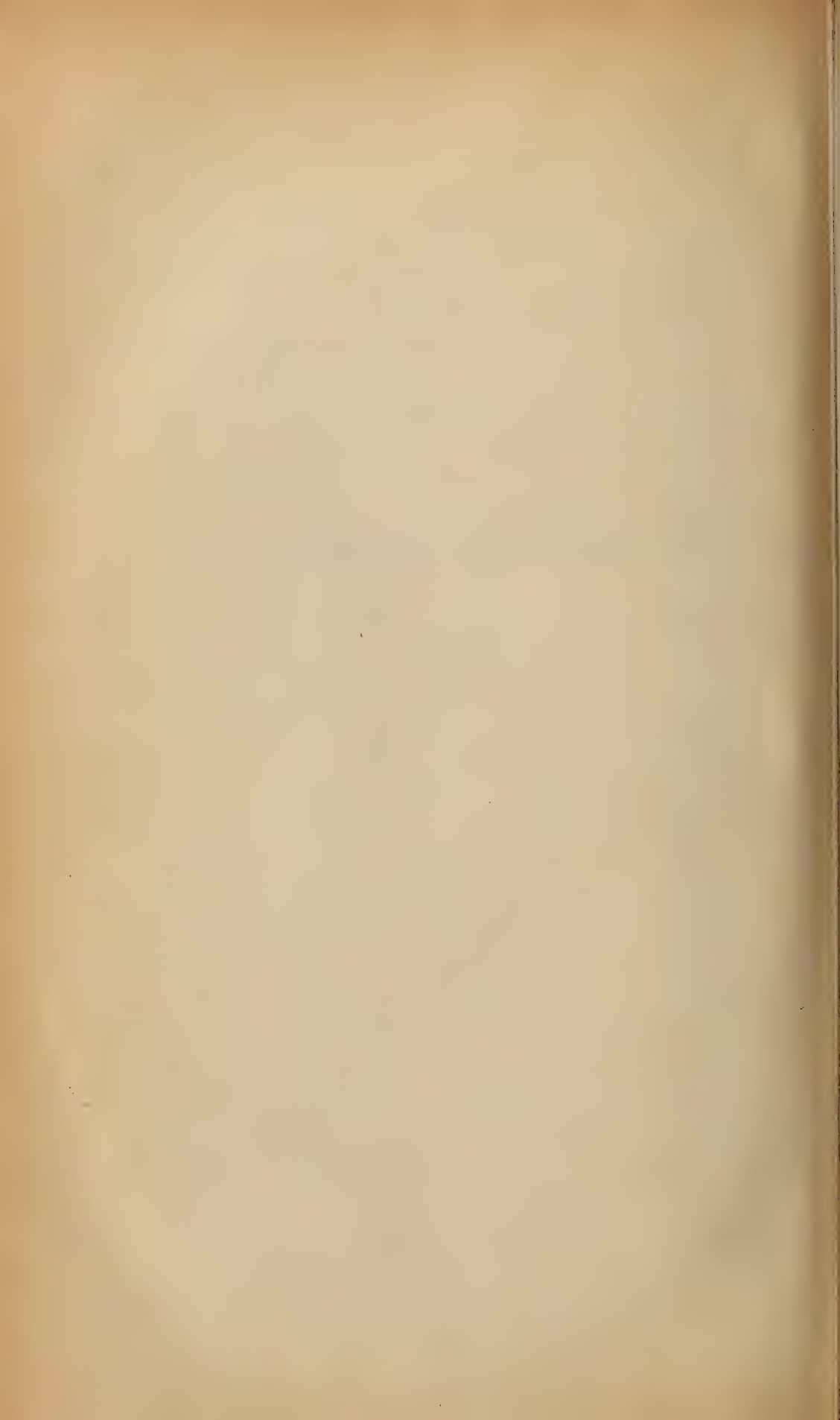
§ 4. — **L'association professionnelle doit être chrétienne.**

Ajoutons, pour achever cette esquisse rapide de la solution chrétienne du problème social, que l'organisation professionnelle, étant donnée la nature essentiellement morale de l'influence qu'elle est appelée à exercer, — quelle que soit la forme sous laquelle elle se réalise, — ne sera un organe de paix et de progrès social que si, tout en gardant son caractère directement professionnel, elle s'inspire fidèlement des enseignements de la religion.

« Quant aux associations ouvrières, écrivait le Pape Pie X, bien que leur but soit de procurer des avantages temporels à leurs membres, celles-là méritent une approbation sans réserve et doivent être regardées comme le plus réellement et efficacement utiles à leurs membres, qui s'appuient avant tout sur le fondement de la religion catholique et suivent ouvertement les directions de l'Église. »



MÉTAPHYSIQUE



MÉTAPHYSIQUE

PARTIE PRÉLIMINAIRE

1. La Métaphysique, appelée par Aristote *philosophie première*, est proprement *la science des premières causes et des premiers principes*; autrement dit, elle est la philosophie elle-même entendue au sens le plus élevé. (Cf. Introduction; t. I, p. 3.)

Quant au nom même de *Métaphysique*, il doit son origine à une coïncidence toute fortuite. La philosophie première d'Aristote, qui fait suite à ses traités de physique, débutant par ces mots : *Περὶ τῶν μετὰ τὰ φυσικά*, l'usage autorisé par le double sens du mot *μετά* (*au-dessus et après*), a conservé le nom de *métaphysique* à cette partie de la philosophie qui traite des choses dépassant l'expérience.

2. La métaphysique se définit encore la science de l'être par opposition au *paraître*, la science de l'*absolu* par rapport au *relatif*, de l'*inconditionnel* (τὸ ἀνυποθέτον, comme l'appelle Platon), c'est-à-dire de ce qui ne suppose rien, de ce qui existe en soi, par opposition à ce qui est *conditionné et dépendant*, à ce qui existe en un autre et par un autre. En effet, dans l'étude de la réalité, on peut distinguer comme trois zones ou régions concentriques :

a) Une région extérieure et toute de surface, qui est celle des qualités et des phénomènes, perceptibles aux sens ou à la conscience sensible : c'est la sphère de l'expérience pure, du *paraître*.

b) Une région mixte, relevant à la fois de l'expérience et de la raison, qui constitue le domaine de la science proprement dite : c'est la région des *causes*, facultés ou propriétés, considérées non dans leur essence intime, mais seulement en tant qu'elles rendent compte de la nature constante des phénomènes.

c) A leur tour, ces propriétés et ces causes supposent une réalité substantielle et permanente, principe de l'activité, et en même temps sujet d'inhérence pour les qualités : c'est la région de l'*être* et non plus du *paraître*; de ce qui existe absolument en soi et non

plus conditionnellement et relativement. C'est le domaine de la raison pure, l'objet propre de la métaphysique.

3. Toutefois, on le comprend, cet *être* qui existe *en soi*, qui est la raison et l'explication des phénomènes qui se passent en lui ou émanent de lui, est imparfait, et dès lors il n'existe pas *par soi*; sous ce rapport, il est lui-même relatif et dépendant d'un autre être vraiment absolu, nécessaire, éternel, de Dieu en un mot, qui, étant cause première et principe premier de tout ce qui existe, constitue par excellence l'objet de la métaphysique; de là le nom de *théologie* qu'Aristote donne parfois à la *philosophie première*.

Avant de parler de l'importance d'une pareille étude et de la méthode qui lui convient, il faut répondre à une objection d'ordre critique qui en nie la possibilité.

Certains philosophes prétendent que, toute connaissance étant nécessairement relative, nous ne saurions dépasser la sphère du phénomène pour pénétrer jusqu'à l'être et à la substance, moins encore quitter le terrain du contingent et du relatif pour nous élever jusqu'au nécessaire et à l'absolu, et dès lors, que le problème métaphysique est hors de la portée de l'esprit humain.

Cette question de la valeur de la connaissance rationnelle, soulevée déjà par les anciens sceptiques, a acquis une grande importance depuis les analyses subtiles de Kant; aussi est-elle aujourd'hui le préliminaire obligé de toute métaphysique. Nous la traiterons avec les développements qu'elle comporte.

SECTION I. — LÉGITIMITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE VALEUR ET LIMITE DE LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

L'objection préalable contre la *possibilité de la métaphysique* se présente sous trois formes bien distinctes : le *Scepticisme* radical, l'*Idéalisme* et l'*Empirisme* ou *Positivisme*.

Le SCEPTICISME est moins une doctrine positive que la disposition d'esprit toute négative de s'abstenir d'affirmer catégoriquement et absolument quoi que ce soit, à cause de l'impuissance où croit être le sceptique de triompher d'un doute radical sur la valeur même de la raison.

L'IDÉALISME prétend que toute connaissance, quels que soient sa forme et son objet, étant essentiellement relative au sujet et à ses moyens de connaître, n'atteint jamais les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire *absolument*, mais seulement telles qu'elles nous paraissent, selon ce que nous sommes, c'est-à-dire *relativement*. D'après lui, si nous étions organisés différemment, si,

par exemple, l'intérieur de notre œil était teint de jaune ou de vert, nous verrions nécessairement tout en jaune ou en vert ; ainsi en est-il, non seulement de nos sens, mais de notre raison et de notre conscience elle-même.

De son côté le POSITIVISME soutient que l'absolu est *en soi* et par sa nature même inaccessible à notre intelligence et, par suite, que nous ne pouvons jamais connaître que le relatif, c'est-à-dire les phénomènes avec leurs rapports empiriques de coexistence et de séquence. On le voit, l'Idéalisme et le Positivisme, non moins que le Scepticisme, concluent à la relativité de la connaissance et par suite à l'impossibilité de la métaphysique qui prétend atteindre l'absolu ; mais pour le premier, cette impossibilité vient du *sujet* connaissant, l'intelligence humaine ne pouvant rien connaître absolument : c'est le relativisme *subjectif*. Pour le second, l'impossibilité vient de l'*objet* à connaître, l'absolu étant essentiellement inconnaissable : c'est le relativisme *objectif*.

CHAPITRE PREMIER

LE SCEPTICISME

ART. I. — **Exposé.**

§ 1. **Nature du scepticisme.** — Le scepticisme (de *σκέπτομαι*, j'examine) prétend que nous ne pouvons être *légitimement* et *scientifiquement* certains de rien. A l'entendre, toutes les opinions sont également incertaines ; aussi le sage doit-il s'abstenir de rien affirmer, de rien nier, pour en rester au doute universel qui est le seul état légitime et définitif de l'esprit humain.

1. Le débat entre sceptiques et dogmatiques ne porte pas sur l'*existence* de la certitude, comme phénomène subjectif, mais sur sa *valeur*. A tort ou à raison nous sommes certains, nous affirmons plusieurs choses sans crainte de nous tromper ; c'est là un fait que personne ne nie, pas même les sceptiques.

Tout en laissant de côté la science dogmatique reconnue impossible, Sextus Empiricus admettait en fait « qu'il y a une manière empirique de vivre..., une observation pratique et sans philosophie, qui peut suffire » (V. Brochard). — « Ainsi, dit à son tour Hume, le sceptique continue encore de raisonner et de croire, alors même qu'il affirme qu'il ne peut défendre sa raison par la raison ; et en vertu de la même règle, il faut qu'il donne son assentiment au principe concernant l'existence des corps, bien qu'il ne puisse en soutenir la véracité par aucun argument de philosophie. La nature n'a pas laissé cela à son choix, elle a vu là

sans doute une chose de trop grande importance pour être confiée à nos argumentations et à nos spéculations incertaines. »

2. Les sceptiques ne doutent donc pas dans l'ordre des *phénomènes* et de la certitude *vulgaire*. D'autre part, comme toute affirmation absolue, même lorsqu'elle a pour objet un fait sensible et contingent, suppose la certitude des principes métaphysiques, ils s'abstiennent soigneusement de rien affirmer. « Nous ressentons les mêmes impressions que les autres hommes, dit Pyrrhon, et nous l'avouons... Que tel objet nous paraisse blanc, nous le disons, comme en *racontant* ce que nous éprouvons, mais sans aucune intention d'*affirmer* quoi que ce soit... et quand nous disons que nous n'affirmons rien, cela même nous ne l'affirmons pas. » Pour bien marquer cette abstention totale d'affirmation, ils expriment volontiers leur pensée sous la forme interrogative, comme le fera plus tard Montaigne : *que sais-je ?*

3. En résumé, c'est sur l'*aptitude même* de l'esprit à la vérité, que porte le doute sceptique.

Le sceptique avouera donc toutes les certitudes subjectives qu'il éprouve à titre de phénomènes, mais il s'abstiendra de rien affirmer, pas même son doute.

§ 2. **Historique.** — Dans l'antiquité, le scepticisme a eu pour représentants :

1. Les *sophistes* qui florissaient en Grèce au iv^e-siècle avant notre ère : Protagoras, Gorgias, Critias, Hippias et beaucoup d'autres. En réalité, ils étaient moins des sceptiques proprement dits que des rhéteurs, prêts à soutenir indifféremment le pour et le contre sur chaque question, par intérêt ou par pur dilettantisme; des professeurs d'éloquence prétendant former des avocats capables de plaider toutes les causes, des hommes d'État habiles à tirer parti de toutes les situations.

2. PYRRHON (365-275) érige le doute en système; aussi *pyrrhonisme* est-il devenu synonyme de *scepticisme*. Toutefois le doute n'est pour lui qu'une introduction à la morale, un moyen d'arriver au calme, à l'indifférence en toutes choses.

Pyrrhon part de ce principe, que *nous ne pouvons rien connaître de la nature des choses*. Non pas qu'il doute des apparences; il avoue que le miel lui paraît doux et que la neige lui paraît blanche, mais il ignore si les choses sont telles qu'elles lui paraissent. En réalité, des raisons d'égale force peuvent être invoquées pour ou contre toutes les opinions (παντί λόγῳ λόγος ἀντίκειται).

Les motifs de doute sont : la variété des sensations, la diversité des lois et des coutumes, la contradiction des croyances, etc.

La sagesse nous ordonne donc de suspendre notre jugement sur toutes choses : c'est l'*ἐποχή*. De cette abstention résulte néces-

sairement le calme, l'ἀταραξία, qui est à la fois vertu et bonheur. « Quand on est persuadé qu'il n'y a ni vérité, ni erreur, ni biens, ni maux, dit Pyrrhon, on s'épargne l'inquiétude des recherches et la honte des désirs superflus ou des craintes misérables. »

3. Les *Nouveaux sceptiques*. Énésidème (1^{er} siècle avant Jésus-Christ), qui enseignait à Alexandrie, ramène à dix les arguments sceptiques : δέκα τρόποι τῆς ἐποχῆς; Agrippa les réduit à cinq.

Sextus Empiricus, médecin qui vivait au III^e siècle de notre ère, développe avec une nouvelle force, dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*, les raisons que nous avons de douter de tout.

4. Le scepticisme, inconnu au moyen âge, reparait à la Renaissance avec Montaigne et Charron, et plus tard avec Bayle, Lamotte le Vayer et d'autres.

Quant au scepticisme de Pascal, de Huet, de Lamennais, il est plutôt un moyen de controverse et d'apologétique, destiné à conduire les hommes à la foi, qui seule, d'après eux, est capable de donner à l'esprit le repos et la certitude dont il a besoin.

Citons enfin Hume, qu'on a appelé le dernier des sceptiques, bien qu'il se rattache plutôt à l'idéalisme phénoméniste.

De nos jours, le scepticisme proprement dit ne compte plus guère de partisans. Chez les modernes, il revêt de préférence la forme plus spécieuse de l'idéalisme et du relativisme.

§ 3. **Arguments sceptiques.** — Ils se ramènent à quatre chefs qui sont : l'ignorance, l'erreur, la contradiction des opinions et de nos facultés entre elles, enfin l'impossibilité où nous sommes de prouver l'aptitude de notre esprit à atteindre le vrai.

1. Toutes les vérités se tiennent de telle sorte que, pour en connaître vraiment une, il faudrait les connaître toutes. Or le champ de la vérité étant immense et notre esprit très borné, il s'ensuit que, ne connaissant pas tout, nous ne pouvons rien connaître (1).

« Toutes choses, dit Pascal, étant causées et causantes, aidées ou aidantes, médiates ou immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » (*Pensées*, I).

2. C'est un fait que nous nous trompons souvent, alors même

(1) Dans l'introduction à ses *Études de la nature*, Bernardin de Saint-Pierre raconte comment il avait résolu de faire l'histoire complète d'un fraisier qui croissait sur sa fenêtre, et comme il est arrivé à reconnaître que l'histoire complète de cette seule plante dépasserait de beaucoup les forces d'un homme, puisqu'il faudrait constater ses rapports innombrables, non seulement avec tous les insectes qui la visitent, tous les animaux microscopiques qui l'habitent, mais encore avec l'air, le soleil et toute la nature.

que nous croyons être dans le vrai; il n'y a donc pas de critérium infallible de vérité, et dès lors, rien ne nous garantit que nous ne nous trompons pas toujours. Que de fois dans nos rêves nous croyons percevoir des objets réels, éprouver de véritables sensations! Et, quand nous sommes éveillés, que de fois il nous arrive de confondre les illusions de nos sens et de notre imagination avec la réalité!

3. L'esprit humain est en contradiction perpétuelle avec lui-même; il varie :

a) Suivant les *siècles*. Autrefois telles actions étaient permises, louables même, qui de nos jours sont réputées blâmables et criminelles, et l'erreur d'aujourd'hui est la vérité de demain.

b) Suivant les *pays*. On connaît les amères saillies de Pascal : « Plaisante justice qu'une montagne ou une rivière bornent! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. »

c) Suivant les *individus*. L'âge, le sexe, la santé modifient profondément les opinions; ce qui est beau pour l'un est laid pour un autre, et celui-ci trouve agréable ce qui déplaît à celui-là.

d) Bien plus, le même individu se contredit lui-même, selon les facultés qu'il consulte : la raison contredit les sens, les sens se contredisent entre eux, et la raison se contredit elle-même. Or, dit Pascal, *contradiction est mauvaise marque de vérité*. Il est évident que, si nous percevions les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, il n'y aurait qu'une opinion parmi les hommes de tous les siècles et de tous les temps; car la vérité est une et identique à elle-même.

4. Enfin le *diallèle* (δι' ἀλλήλων, *l'un par l'autre*) est l'argument le plus spécieux du scepticisme, celui qui résume et que supposent tous les autres.

Il peut se formuler ainsi : Avant d'admettre la légitimité de la certitude, il faudrait démontrer l'aptitude de notre esprit à connaître le vrai; or une pareille démonstration implique un cercle vicieux, puisqu'on ne peut la faire qu'au moyen de ces mêmes facultés dont la légitimité est en cause. Comme le dit Montaigne, « pour juger des apparences des objets, il nous faudrait un instrument judiciaire; pour vérifier cet instrument il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un autre instrument, etc... : nous voilà au rouet » (*Essais*, II, 12).

La certitude n'a donc aucune valeur scientifique.

ART. II. — Critique des arguments sceptiques.

1. Il n'est pas vrai que, dans l'ordre de la spéculation, tout soit nécessairement relié à tout, et par suite, que la connaissance d'une seule vérité suppose la science de toutes les autres. Les vé-

rités les plus abstraites et les plus générales sont indépendantes de celles qui le sont moins ; on peut apprendre les mathématiques sans le secours de la physique, et la physique sans le secours de la morale ou de l'histoire. Descartes a donc raison de dire que l'enfant qui a fait son addition suivant les règles, peut être assuré d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver.

Il en va sans doute autrement dans l'ordre de la réalité concrète. Ici, tout se tient et s'enchaîne : les êtres et les faits dépendent en effet les uns des autres jusqu'à l'infini ; mais qu'en conclure ? Que nous ne pouvons absolument rien connaître d'aucune manière ? — Non, mais seulement que nous ne pouvons connaître aucune chose d'une manière adéquate, c'est-à-dire autant qu'elle peut être connue, sous toutes ses faces et sous tous ses rapports.

De ce que nous ne savons *le tout de rien*, pour parler avec Pascal, il ne s'ensuit donc pas que nous ne sachions *rien du tout*.

2. Quand à l'argument que l'on tire de l'erreur, il est incontestable que nous nous trompons *souvent*, et, ce qui est de l'essence de l'erreur, que nous nous croyons dans le vrai, alors même que nous affirmons ce qui n'est pas. Mais d'une pareille prémisse il suit précisément que nous ne nous trompons pas *toujours*.

Puis, si nous nous trompons souvent, souvent aussi nous constatons notre erreur ; or cela même n'est possible qu'autant que nous avons découvert la vérité, car l'erreur ne se reconnaît que par comparaison avec son contraire.

Pour conclure légitimement du fait de l'erreur à son universalité, à sa nécessité, il faudrait démontrer que, loin d'être accidentelle, l'erreur tient à la nature même de notre esprit ou à quelque vice radical et permanent qui le rend incapable de saisir la vérité. Or c'est ce qu'on ne saurait faire sans contradiction. Il reste donc vrai que, si l'erreur est toujours possible, elle n'est jamais nécessaire, et que si la raison est faillible, elle n'est pas fatalement vouée à l'erreur. (Cf. Logique, *Les causes de l'erreur*.)

3. Quelque déconcertante que soit la contradiction des opinions humaines, il ne faut cependant pas l'exagérer jusqu'à soutenir avec le scepticisme que les hommes ne sont d'accord sur aucun point ; car enfin, si la divergence était aussi absolue et aussi radicale, aucun échange d'idées, aucun langage, aucun commerce, aucune vie sociale ne seraient possibles, toutes ces choses supposant nécessairement la communauté de certains principes.

Et de fait, on ne peut nier que tous les hommes de tous les pays et de tous les siècles n'aient admis au moins les principes fondamentaux de toute science et de toute moralité. Comme le dit Fénelon, *la même raison qui m'apprend que deux et deux sont quatre, apprend en ce moment la même chose en Chine et au Japon*.

Au reste, il faut distinguer ici les principes eux-mêmes des applications que l'on en fait ; les premiers, étant essentiels à la raison, sont identiques chez tous ceux qui la possèdent, tandis que les applications théoriques et pratiques, dépendant plus ou moins des intérêts, des préjugés, des passions et d'une foule de causes extérieures à la raison elle-même, sont nécessairement variables suivant les temps, les peuples et les pays (Cf. *Morale générale, Valeur de la conscience*, p. 63).

Quant aux prétendues contradictions des sens, elles ne sont qu'apparentes, ainsi que nous l'avons dit en Psychologie (*Perception ext.*, chap. III, art. IV, p. 97).

4. Reste l'argument célèbre du diallèle.

a) Il est très vrai que la raison ne saurait, sans cercle vicieux, se démontrer à elle-même sa légitimité, c'est-à-dire l'aptitude qu'elle a d'arriver au vrai, et son droit d'être certaine en face de l'évidence ; mais, avant de conclure de là au doute universel, le sceptique devrait prouver que *toute vérité est démontrable* et que *tout ce qui n'est pas démontré est incertain*. Or nous avons vu en Logique l'absurdité d'un pareil supposé (*Méth. des sc. math.*).

En réalité, c'est là une assertion qui se détruit elle-même ; car, d'une part, l'admettre sans la démontrer, c'est y contredire ouvertement, et de l'autre, en entreprendre la démonstration, c'est se condamner d'avance à tomber dans le cercle vicieux ou dans le *processus* à l'infini.

b) Toutefois, hâtons-nous de le dire, la *démonstration* de la légitimité de notre raison n'est impossible à fournir que parce qu'elle est souverainement *inutile*.

En effet toute démonstration a pour but de rendre évidente une proposition non évidente par elle-même. Or l'aptitude de la raison à parvenir au vrai est une vérité d'une évidence tellement indiscutable, que non seulement elle est le supposé nécessaire de toute démonstration, mais qu'elle se trouve impliquée dans toute affirmation et dans toute pensée. Dans l'article suivant, nous allons non pas démontrer, mais *montrer* que l'on ne peut la mettre *réellement* en doute, parce que l'on ne peut abdiquer la raison ni renoncer à la nature humaine.

ART. III. — Réfutation positive du scepticisme.

§ 1. — Réfutations incomplètes ou inefficaces.

Un certain nombre de réfutations courantes du scepticisme sont entachées du vice appelé en logique *ignoratio elenchi* : elles s'appuient sur des concessions que le sceptique ne fait pas, ou supposent, pour les lui reprocher et le confondre ainsi, des fautes de raisonnement qu'il n'a pas commises.

Sont inefficaces de ce chef :

1. Toutes les tentatives pour ramener le sceptique aux affirmations du *bon sens vulgaire*. Nous avons entendu en effet Pyrrhon, Sextus Empiricus nous dire qu'ils en restaient *pratiquement* persuadés au même titre et de la même façon que le commun des hommes.

Hume avoue-lui-même que la bonne nature le rappelle à la réalité des choses : « Je dîne, je fais une partie de trictrac, je cause et me diverts avec mes amis : lorsqu'après trois ou quatre heures de délassement, je veux revenir à ces spéculations, elles me paraissent si froides, et forcées, et ridicules, que je n'ai plus le cœur de m'en occuper de nouveau. » Il reprend cœur cependant et ce qu'il considère comme l'emploi sérieux de son temps, c'est précisément de composer sa philosophie sceptique. « Nous croyons le scepticisme à jamais invincible, dit Jouffroy, parce que nous regardons le scepticisme comme le *dernier mot de la raison sur elle-même*. Quant aux dangers du scepticisme, ils sont absolument nuls ; Dieu y a pourvu en nous *forçant de croire* ; et l'on ne voit pas qu'il soit arrivé malheur à aucun sceptique. Sans doute si l'humanité doutait de tout, elle cesserait d'agir raisonnablement ; il n'y aurait plus ni bien ni mal, ni lois ni société ; mais aussi si l'humanité se mettait à marcher sur la tête, tout ici-bas serait bouleversé ; et cependant personne ne prendrait l'alarme si quelque *philosophe* soutenait que ce système de progression est très raisonnable. Avant de s'effrayer d'une doctrine, il faut s'assurer d'abord si son *application* est possible. »

« A qui ne veut pas admettre l'existence des objets matériels, il faut donner des coups ou de l'esprit, disait Duns Scot, et le battre jusqu'à ce qu'il avoue qu'il y a une différence entre être battu et ne pas l'être. » Telle est la formule de l'*argumentum baculinum*, excellent peut-être comme traitement médical à appliquer aux malades atteints d'*apistie*, mais tout à fait superflu dans la discussion du scepticisme (1).

2. Sont également inefficaces tous les arguments tendant à montrer au sceptique qu'il tombe dans des *contradictions formelles*. La raison en est que, pour commettre cette sorte de faute, il est nécessaire de poser quelque affirmation catégorique ou

(1) On a dit que pour être conséquent avec lui-même, le sceptique devrait s'abstenir de parler, d'agir, de penser, car toute parole, toute pensée, toute action même implique un jugement et une affirmation. « Le rôle du véritable sceptique, disait Spinoza, est de rester muet. » « Ou vous savez ce que vous dites, disait Platon à un sceptique, ou vous ne le savez pas. Si vous le savez, l'homme peut donc savoir quelque chose ; et, si vous ne le savez pas, taisez-vous, autrement tout le monde vous traitera de fou. »

Cratyle, disciple d'Héraclite, résolvait de même le doute sur la réalité du mouvement ; au rapport d'Aristote, il se contentait de remuer le doigt. — Tous ces appels au bon sens vulgaire se ramènent au type de l'*argumentum baculinum*.

quelque négation ferme ; or, nous l'avons vu, le sceptique, lorsqu'il parle comme tel, n'affirme rien, pas même son doute. « Les sceptiques, conclut Jouffroy, ne tombent donc pas dans une contradiction, quand, dans la pratique de la vie, ils croient à leurs sens, à leur conscience, à leur mémoire, et agissent en conséquence ; ils obéissent à leur nature instinctive en croyant ainsi ; et ils obéissent à leur nature rationnelle en professant que leurs croyances sont illégitimes. »

Est-ce à dire que le scepticisme soit irréfutable et devons-nous accepter comme l'expression même de la vérité cette dernière affirmation de Jouffroy ? Évidemment non. La valeur de la raison, nous l'avons dit, ne peut être *démontrée* ; on peut cependant l'*établir* avec pleine certitude par un procédé différent de la démonstration.

§ 2. Véritable réfutation du scepticisme.

1. Tout d'abord, si, comme nous l'avons vu, le sceptique évite la contradiction *logique* formelle, il n'en est pas moins vrai qu'il tombe constamment dans une contradiction *pratique* entre l'état de doute universel auquel il prétend se tenir et l'état d'affirmation modérée et motivée qui est, — quoi qu'il en ait, — celui de sa nature raisonnable. Devant l'évidence d'une démonstration mathématique, devant l'évidence de sa propre existence, de sa responsabilité morale, de la réalité objective des êtres qui lui sont chers, la *nature* intelligente du sceptique, comme celle des autres hommes, *est* tout d'abord certaine. La formule du doute universel devra donc toujours, en toute réflexion, agir sous forme de *principe réducteur* de ces affirmations spontanées. Le sceptique mènera donc une vie intellectuelle contre nature, *contre la nature même de son intelligence*. Or, le dernier mot de la conduite intellectuelle, comme de la conduite morale, n'est-il pas la maxime : *sequere naturam* ?

Mais faisons un pas de plus.

2. Par la conscience qu'il a de lui-même, en tous ses actes et états psychologiques, tout homme, — sans excepter le sceptique, — saisit à *même* et sans doute possible son propre moi comme être réel et existant ; à la tentative de doute qui surgirait *pendant cette expérience* s'oppose victorieusement l'affirmation absolue de sa propre existence. L'être réel, avec sa nature et ses lois essentielles, se donne ainsi à son esprit, dans une expérience à la fois *concrète, immédiate, et intellectuelle*. C'est comme une sorte d'*argumentum baculinum intellectuel* produisant non plus seulement dans l'ordre empirique et sensible, mais dans l'ordre même de la pensée philosophique, une adhésion absolue qui échappe au doute réel.

3. Telle est, semble-t-il, la solution de S. Augustin et de Des-

cartes. Au doute sceptique ils n'opposent pas la barrière, — trop fragile dans ce cas, — d'une évidence purement abstraite, mais la force invincible d'une expérience intellectuelle.

« Si on doute, dit saint Augustin dans son *Traité sur la Trinité*, ch. x, c'est qu'on vit, c'est qu'on cherche à s'assurer; si on doute, c'est qu'on pense; si on doute, c'est qu'on sait qu'on ne sait pas; si on doute, c'est qu'on juge qu'on ne doit pas croire légèrement. Ainsi, celui même qui doute de tout le reste, ne peut douter de ces choses, car, sans ces choses, il lui serait impossible de douter. »

A son tour, Descartes, dans les *Réponses aux deuxièmes objections*, explique l'efficacité du *cogito* contre « les plus extravagantes suppositions des sceptiques », par le caractère immédiat et instinctif de cette vérité : « Quand, dit-il, nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme : et lorsque quelqu'un dit : je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose *connue de soi*; il la voit par une simple inspection de l'esprit. »

4. Il y a donc une réfutation proprement philosophique du scepticisme. A qui doute de la valeur même de la raison, l'on peut donner, en dehors de tout soupçon de cercle vicieux, une réponse qui ne soit pas seulement une affirmation du simple bon sens *infra-philosophique* ou un acte de foi dans la véracité de nos facultés poussé par une sorte d'instinct de conservation intellectuel, mais une *expérience* première, immédiate, concrète et en même temps intellectuelle, — partant *métaphysique*, — de l'être.

ART. IV. — Le scepticisme partiel.

On peut concevoir le scepticisme partiel sous deux formes : ou bien le doute sera général et portera sur l'ensemble des vérités; ou bien notre raison sera reconnue capable d'arriver à la certitude légitime dans tel ordre de vérités, mais non dans tel autre.

De part et d'autre, pour qu'il y ait vraiment *scepticisme*, il faut que le doute soit fondé, non sur l'absence des motifs de certitude ou sur la difficulté plus grande de les apprécier dans tel ou tel cas, mais sur la défiance à l'égard de la *raison* elle-même.

§ 1. Première forme : Le Probabilisme (1). — Sous sa pre-

(1) Il ne faut pas confondre ce probabilisme *spéculatif* avec la théorie morale appelée aussi probabilisme : le probabilisme spéculatif, dont nous parlons ici, prétend que rien ne peut être certain et que notre connaissance ne peut dépasser en fermeté le degré de l'opinion. — Le probabilisme moral, que nous avons exposé plus haut

mière forme, le scepticisme partiel, tout en admettant que nous ne pouvons rien connaître avec certitude, soutient cependant que nous pouvons dépasser le simple doute pour arriver à la probabilité; qu'en fait, si rien n'est certain, il est du moins des choses plus probables que d'autres. C'est le *probabilisme*, appelé aussi *scepticisme relatif*.

Ce système fut celui de la *Nouvelle Académie*, représentée par Arcésilas et Carnéade (III^e siècle avant J.-C.). Cicéron paraît s'y être rallié. Nous lisons, en effet, dans le *De officiis* : *Ut cæteri alia certa, alia incerta esse dicunt, sic ab aliis dissentientes alia probabilia, alia non probabilia esse dicemus*. Saint Augustin a marqué d'un mot l'inconséquence du probabilisme : *Nihil mihi videtur absurdius quam dicere se verisimile sequi eum qui verum quid sit ignoret*.

En effet, dire qu'une chose est plus ou moins probable, c'est reconnaître qu'elle est plus ou moins susceptible d'être prouvée, qu'elle approche plus ou moins de la certitude. Or, s'il n'y a pas de certitude légitime, comment serait-il possible d'en approcher?

On le voit, entre le scepticisme et le dogmatisme il n'est pas de milieu possible; il faut affirmer ou douter, et le probabilisme n'est en somme qu'un scepticisme timide et inconséquent (1).

§ 2. **Seconde forme.** — Sous sa seconde forme, le scepticisme partiel prétend conserver intactes un certain nombre de certitudes et en rejeter un certain nombre d'autres, au sujet desquelles il doute de la *compétence de la raison humaine*. Ce doute sur la raison elle-même permet de considérer comme des sceptiques proprement dits les tenants de ce scepticisme partiel. Rien de plus arbitraire, en effet, que de distinguer, comme ils le font, entre les données certaines de la raison, acceptant les unes et rejetant les autres. Sans doute, nos facultés n'ont pas toutes immédiatement et par elles-mêmes le même droit à la créance. Il existe entre elles une hiérarchie d'autorité, et la raison, qui ne se laisse pas discuter elle-même, a le droit et le devoir de contrôler et d'interpréter les données des autres facultés pour en déterminer la valeur objective (2). Mais lorsque, de l'aveu de la raison, une

(Voir p. 63), a pour but de produire une *certitude pratique*, en vertu de ce principe *spéculativement certain* qu'une loi douteuse n'oblige pas.

(1) On range parfois au nombre des probabilistes, certains philosophes qui, tout en admettant l'existence et la légitimité de la certitude, se sont appliqués à montrer la part très grande de la probabilité dans la vie pratique, dans la science et dans la philosophie.

Tel fut, entre autres, Antoine Cournot. On le comprend, ces penseurs pourront être exposés à faire trop large le champ des probabilités, aux dépens de celui des connaissances certaines; mais, comme leur tendance au doute ne provient pas de défiance à l'égard de la raison elle-même, ils ne méritent à aucun degré le nom de sceptiques.

(2) Si nous reconnaissons comme certaine l'objectivité formelle des *qualités pre-*

connaissance s'impose à nous comme certaine, c'est être sceptique que de lui refuser son adhésion. Le doute, en effet, ne porte pas tant alors sur telle ou telle vérité particulière, que sur l'aptitude même de la raison à atteindre le vrai. Logiquement on est un parfait sceptique, car, comme l'a bien dit Royer-Collard : *On ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il pénètre dans une âme, il l'envahit tout entière.*

CHAPITRE II

L'IDÉALISME OU RELATIVISME SUBJECTIF

ART. I. — Notion générale de l'idéalisme.

1. Moins radical que le scepticisme, l'idéalisme admet en principe la valeur de la raison ; mais il prétend que, la raison n'atteignant l'objet que par sa connaissance et *dans* sa connaissance, nous ne pouvons connaître les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, et que nous les connaissons seulement tels qu'ils sont dans notre connaissance même. N'est donc objet pour nous que l'*objet pensé*, en tant seulement que pensé ; ou encore : le seul objet qui nous soit accessible, c'est *la pensée*, en tant qu'elle est consciente, et *le pensé*, en tant qu'il est pensé ; ou enfin : nous n'atteignons que nos *idées*. De là le nom d'*idéalisme* donné en général à l'ensemble des doctrines qui se réclament de ce principe.

2. Les *variétés de l'idéalisme* sont innombrables, dépendantes qu'elles sont de l'équilibre entre la tendance dogmatique et la tendance critique.

Historiquement, on peut les ramener à un petit nombre de types principaux :

a) *Descartes*, sans être lui-même idéaliste, jeta les semences de cette doctrine par la séparation qu'il établit entre la matière et l'esprit. D'après lui, nous ne connaissons pas les objets par l'action de ces objets sur nous, mais au moyen d'idées innées, dont la valeur représentative nous est garantie par la véracité divine.

b) *Berkeley* tire la conséquence des principes de Descartes : il nie la réalité, et jusqu'à la possibilité même de la matière. C'est l'*idéalisme immatérialiste* que nous discuterons en cosmologie.

c) *Hume* débarrasse la théorie de Berkeley des éléments adven-

mières et non celle des *qualités secondes*, ce n'est pas que celles-ci s'imposent avec moins de force à nos sens, mais *uniquement* parce que le rejet des *qualités premières* entraînerait la négation du principe de *raison suffisante* tandis que ce principe et, par suite, la véracité de l'intelligence elle-même, restent intacts dans l'hypothèse d'une objectivité moins stricte des *qualités secondes* (Voir Tome I, pp. 72 et 380).

tices qui y maintenaient une certaine dose de *réalisme*, notamment de la garantie cartésienne de la véracité divine, et aboutit à un *idéalisme phénoméniste radical*.

d) *Kant* pose en principe que l'être existe et qu'il est intelligible *en droit*, mais il prétend que notre esprit ne peut l'atteindre qu'en le reconstruisant pour ainsi dire en soi-même selon des lois subjectives.

Dès lors l'objet *pour nous* ne peut être que l'objet tel que l'ont élaboré nos facultés de connaissance. *Kant* veut faire la *critique* de notre connaissance en déterminant la part de l'influence subjective dans l'objet connu ou *phénomène*. De là le nom de *criticisme* donné à sa doctrine.

e) Dans la *philosophie contemporaine* issue de *Kant*, les éléments dogmatiques que contenait sa doctrine ont été généralement éliminés au profit de la tendance critique; et, de nos jours, l'idéalisme se présente parfois, sous la forme d'un *phénoménisme* encore plus radical que celui de *Hume*.

Remettant à plus tard l'étude de la théorie de Berkeley, nous allons examiner l'idéalisme radical de *Hume*, le criticisme de *Kant* et les principales formes de l'idéalisme contemporain.

ART. II. — Idéalisme radical de Hume.

§ 1. **Exposé.** — *Hume* (1711-1776) procède de *Locke* et de Berkeley. Il tient du premier la notion des idées représentatives, du second le principe : *esse est percipere aut percipi*, qu'il pousse jusqu'à ses dernières conséquences.

Il admet comme trois stades dans la connaissance :

1° *Le bon sens*, voix de la nature, par lequel nous sommes *pratiquement* certains de la réalité des objets qui nous entourent et qui interviennent dans notre vie physique et morale.

2° *La première réflexion philosophique* sérieuse sur les données du bon sens condamnera la valeur objective *théorique* que l'on serait tenté d'accorder à ces données : elles ne représentent pas des choses, mais ne sont que des sensations subjectives. Cette réflexion philosophique sur les objets d'expériences nous rend donc *idéalistes* à la manière de Berkeley, mais en ajoutant à l'idéalisme de ce dernier la négation de notre propre *moi* comme réalité spirituelle, existant absolument, distincte du pur *phénomène*; car pour le *moi*, comme pour tout le reste, *esse est percipi*.

Cette réflexion, tout en nous enlevant le droit à l'affirmation théorique des vérités de sens commun, constate cependant en nous et ne condamne pas la *croyance* à ces mêmes vérités. L'*idéalisme* sera donc « la condition sous laquelle nous connaissons

d'une manière *théorique* les objets qui sont à *notre portée* : sciences de faits et abstractions mathématiques ».

3° Il considère comme étant *hors de notre portée* tout ce qui touche à l'essence des choses et tout ce qui dépend du *principe de raison suffisante* : les sciences de la nature ne sont donc que des généralisations d'expériences sensibles ne dépassant pas la valeur purement empirique de ces expériences elles-mêmes. D'où la vanité de la notion de *cause*. L'expérience sensible, en effet, ne peut constater la relation de cause à effet. C'est la *coutume* qui nous donne la croyance à la causalité ou plutôt au retour des mêmes phénomènes dans des circonstances semblables. — Les généralisations ont cependant un caractère absolu en *mathématiques*, parce qu'elles appliquent au contenu de l'expérience le seul principe de contradiction et que, d'ailleurs, elles n'affirment pas l'*existence* de leur objet.

Quant à la *métaphysique*, pour autant qu'elle prétend être une connaissance réelle, elle est absolument nulle. « C'est la région des sophismes et de l'illusion. »

§ 2. Critique. — 1. Les idées fondamentales qui commandent toute la doctrine de Hume sont :

a) Que notre connaissance étant une modification du sujet pensant et ne pouvant être conforme à aucun objet non pensant, ne nous révèle que nos propres impressions.

b) Que le *moi* n'est qu'une idée comme les autres et n'a pas de valeur objective.

c) Que toute expérience se réduit à la seule expérience sensible. D'où il suit que les notions et les principes de *causalité* et de *raison suffisante*, n'étant pas objectivement fondés, ne sont que des lois de notre esprit.

d) Que par conséquent toute spéculation philosophique se résout en propositions fondées sur le seul principe d'identité ou de contradiction et par suite n'est qu'une analyse infructueuse d'idées.

2. Ce sont là autant d'erreurs. En effet :

a) La connaissance est sans doute un phénomène psychologique, et parlant subjectif, mais elle est essentiellement *appréhensive* d'objets; et de plus la conformité qu'elle doit avoir avec son objet n'étant pas une conformité *matérielle*, mais seulement une convenance représentative ou *expressive*, elle peut nous révéler des objets différents d'elle, et même des objets non conscients.

b) Le *moi* — Berkeley l'avait remarqué, à la suite de Descartes et de la tradition scolastique, — n'est pas seulement l'objet d'une idée abstraite, mais aussi et avant tout un objet d'intuition intellectuelle.

c) Il est donc faux que toute l'expérience se réduise à celle des

sens. Tout au contraire, les notions et les principes fondamentaux de la métaphysique sont d'abord donnés dans l'intuition intellectuelle, quelque nom que l'on donne à cette intuition : conscience du moi, données de la conscience, *intellectus principiorum* (Voir Tome I, pp. 185, 186 et 218; Tome II, pp. 304, 314 et 335, *Le dogmatisme*).

d) La spéculation métaphysique est donc possible et rien ne l'empêche d'être féconde, car elle ne dispose pas seulement du principe de *contradiction*, mais aussi du principe de *raison suffisante* qui garantit les *synthèses* qu'elle opère en matière nécessaire. De plus, même lorsqu'elle s'appuie sur le seul principe de contradiction, la pensée ne se borne pas à des analyses infructueuses d'idées, mais le simple rapprochement des notions, grâce à des moyens termes bien choisis, lui révèle les relations de ces notions entre elles et, par suite, fait progresser la science.

Le *scepticisme métaphysique* de Hume est donc dénué de tout fondement.

ART. III. — Exposé du criticisme de Kant.

§ 1. **Principes généraux.** — La pensée de Kant est dominée par un certain nombre de principes généraux qui influent sur tout le développement de sa philosophie. Ces principes lui viennent, d'une part, de la tradition scolastique, en passant par Descartes, Leibniz et Wolff; et, d'autre part, de l'empirisme et de l'idéalisme anglais, notamment de Hume. Il en résulte, chez Kant, une sorte de conflit permanent de tendances opposées et que sa philosophie est un compromis instable entre le *dogmatisme*, qui continue à dominer dans son esprit, et l'*idéalisme* qui, lui, commande les conclusions explicites de sa doctrine.

1. Les *principes dogmatiques* de Kant peuvent se ramener aux trois suivants :

a) L'être est et il est *intelligible*, de telle sorte que, *en droit*, être et intelligible sont termes équivalents (1).

D'où :

b) *En droit* encore, l'intelligence est faite pour atteindre l'être

(1) « De là, nécessairement, dit Kant, une distinction établie, en gros il est vrai, entre un monde sensible et un monde intelligible, le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second, qui sert de fondement au premier, reste toujours le même.

«... Et ainsi, pour ce qui a rapport à la simple perception et à la capacité de recevoir des sensations, il (l'homme) doit se regarder comme faisant partie du monde sensible, tandis que pour ce qui en lui peut être activité pure, — c'est-à-dire ce qui arrive à la conscience non point par une affection des sens, mais immédiatement. — il doit se considérer comme faisant partie du monde intelligible, dont néanmoins il ne sait rien de plus. »

et elle l'atteindrait effectivement, si elle pouvait le saisir immédiatement, c'est-à-dire dans l'intuition intellectuelle (1).

c) Le principe d'identité et de contradiction a une valeur absolue comme loi de la vérité.

2. Les principes idéalistes de Kant sont :

a) Le principe de Berkeley sur l'apparence : « Si nous prenons, dit Kant, les objets extérieurs pour des choses en soi, il est alors tout à fait impossible de comprendre comment nous pourrions arriver à la connaissance de leur réalité hors de nous, en nous appuyant simplement sur la représentation qui est en nous. En effet, il est évident qu'on ne peut pas sentir hors de soi, mais simplement en soi-même et que toute conscience de nous-mêmes ne nous fournit par suite, uniquement que nos propres déterminations » (Voir en cosmologie, *L'immatérialisme* de Berkeley).

b. L'intelligence humaine n'a, à aucun degré, aucune sorte d'intuition, pas même celle de son propre moi.

c) D'où suit, comme chez Hume, la valeur simplement empirique et phénoménale de la notion de cause ainsi que du principe de raison suffisante et du principe de causalité (Voir p. 309).

— De ce double point de départ, dogmatique et idéaliste, découle toute la doctrine de Kant. Rappelons-en les points principaux.

§ 2. — Valeur des connaissances fondées sur l'expérience.

— Esthétique et analytique transcendante.

L'introspection nous montre que nous sommes en possession d'un grand nombre de connaissances certaines, universelles et nécessaires sur nous-mêmes et sur les objets qui nous entourent. Ces connaissances variées se traduisent par des jugements.

1. De ces jugements, les uns sont *analytiques*, ils se réduisent, dit Kant, à de stériles tautologies ; les autres sont *synthétiques*. Dans ces derniers l'attribut étant vraiment différent du sujet, la connaissance progresse, mais comme cette union de l'attribut au sujet est fondée objectivement sur la seule expérience sensible, tout ce qu'il y a de nécessité et d'universalité dans ces jugements synthétiques ne leur vient pas de l'objet mais seulement de l'esprit du sujet.

2. Tous ces jugements fondés sur l'expérience nous font donc connaître des *phénomènes* auxquels correspondent certainement des objets réels, existant en soi, en vertu de cette raison décisive que « pour apparaître il faut être ». De ces choses en soi ou *nou-mènes* nous ne savons rien de plus. — Quant aux diverses manières d'être universelles et nécessaires, qui affectent, soit la simple repré-

(1) « Parce que nous ne disposons que d'intuitions sensibles, écrit V. Delbos, traduisant la pensée de Kant, nous sommes tentés de nier le monde intelligible ; mais nous oublions alors que, par delà nous, il y a une intuition intellectuelle pure, affranchie des lois de la sensibilité et absolument spontanée, cette intuition divine que Platon appelle Idée, principe et archétype de la réalité de ce monde. »

sentation des objets de l'expérience, comme l'*espace* et le *temps*; soit les différents jugements que nous portons sur ces objets, comme la *causalité*, l'*unité* ou la *pluralité*, etc., elles sont produites, non par l'objet, mais par diverses fonctions subjectives du connaissant qui sont les *formes a priori* de la sensibilité (*Esthétique transcendantale*) et les douze *catégories* de l'entendement (*Analytique transcendantale*).

3. La *conclusion* est que notre connaissance des objets qui nous ont été donnés dans l'expérience est essentiellement *relative* : elle ne nous met pas en rapport avec les choses telles qu'elles sont, mais seulement avec les choses telles qu'elles nous apparaissent. Et nous savons positivement que nos facultés modifient la donnée objective, pure *matière* de la connaissance, par un apport subjectif qui lui donne sa *forme*.

§ 3. — Valeur de la métaphysique. — Dialectique transcendantale.

1. La fonction des catégories de l'entendement était de réduire à l'unité les diverses données expérimentales concernant un même objet, de *subsumer des intuitions sous des concepts* (Voir Histoire de la philosophie, *La critique de la raison pure*).

Cette façon de connaître, toute pénétrée qu'elle est d'éléments subjectifs, répond cependant à un objet réel, puisque *pour apparaître il faut être*, mais lorsque l'esprit, suivant sa pente naturelle, voudra spéculer, non plus sur des objets donnés en fait dans l'expérience, mais sur des êtres qu'il n'a jamais perçus, — comme sont la *totalité de l'expérience possible*, la *cause première*, la *réalité* même du sujet connaissant, — la connaissance ainsi engendrée ne répondant plus à aucun objet réel, l'esprit applique alors ses catégories à *vide*, il fait de la *métaphysique* (Voir Hist. de la phil., *La dialectique transcendantale*).

2. On le voit, la métaphysique n'a aucune valeur comme science. Est-ce à dire que les objets qu'elle nous présente comme réels doivent être regardés comme nuls et chimériques? Il en serait ainsi si la raison n'avait que l'*usage spéculatif* étudié par Kant dans la *critique de la raison pure*, mais la raison est susceptible aussi d'un *usage pratique*, grâce auquel la réalité des objets de la métaphysique se trouve restituée, non sans doute dans le plan théorique de la *science*, mais dans celui de la *croyance*.

§ 4. — La raison atteint les choses en soi par la « croyance ». — Critique de la raison pratique.

1. La raison spéculative, nous venons de le voir, ne peut atteindre les réalités du monde intelligible, les choses en soi, mais la *raison pratique* le peut à sa manière.

a) Elle les atteint, tout d'abord, immédiatement dans l'*impératif catégorique*, qui est, selon l'expression de Kant, « un fait de la raison ».

Dans ce fait, la raison touche, pour ainsi dire, dans l'obscurité son *moi nouménal* et, avec lui, le monde de l'absolu intelligible qu'aucun concept ne peut renfermer (Voir Hist. de la phil., *Critique de la raison pratique*).

b) De ce fait de l'impératif catégorique découlent *logiquement* des conséquences théoriques qui sont l'existence du libre arbitre (condition de la moralité), l'existence de Dieu (législateur absolu), l'immortalité de l'âme (pour l'achèvement de la bonté morale et de la justice) : ce sont les trois *postulats de la raison pratique*.

2. Ces trois vérités ne peuvent être objet de science. Leur objectivité, en effet, ne se déduit pas nécessairement du fait de l'obligation, car

a) Ce fait n'a pu leur conférer une valeur *théorique* qu'il n'a pas lui-même ;

b) L'entendement ne peut leur imposer ses catégories comme à des objets d'expérience ;

c) Il les leur applique comme à des idées de la raison dont l'objet est donné comme réel par la raison pure pratique.

3. Elles nous sont cependant imposées comme objectives telles quelles, à titre d'objet de *croyance*, c'est-à-dire que notre esprit est mis en demeure de les admettre, non qu'il en ait proprement le *devoir*, « car, dit Kant, ce ne peut être un devoir d'admettre l'existence d'une chose, — puisque cela concerne simplement l'usage théorique de la raison, — mais les admettre est une chose liée avec la conscience de notre devoir ».

4. Nous pouvons donc *conclure* : par sa connaissance spéculative, l'homme ne peut atteindre la réalité : il n'en a pas la science ; mais, comme être *moral*, par sa connaissance pratique, il l'atteint avec une certitude légitime dans un acte de *croyance*. Cette croyance, certaine dans l'ordre de la connaissance pratique, ne peut en aucune façon, nous l'avons vu, se changer en certitude spéculative.

Agnosticisme métaphysique, dogmatisme moral, telle est l'attitude de Kant en face de la réalité.

ART. IV. — Discussion du criticisme.

§ 1. — Erreurs fondamentales.

1. La solution Kantienne du problème de la connaissance découle de deux principes faux :

a) Le premier, emprunté à la tradition *cartésienne*, est la distinction exagérée de la matière et de l'esprit, distinction qui

devient chez Kant, plus nettement que chez Descartes lui-même, celle de la *sensibilité* et de la *raison*, opposant de façon irréductible le monde sensible et le monde intelligible.

b) Le second, emprunté à *Hume*, est la négation absolue de toute intuition intellectuelle, de telle sorte que, chez l'homme, l'expérience, le contact immédiat de la réalité se réduise à la seule perception *sensible*.

2. Il s'ensuit que l'objet *donné* à notre connaissance ne sera plus la chose concrète dont l'esprit peut tirer par *abstraction* le *type* qu'elle réalise et les *lois* absolues qu'elle observe ; par suite la connaissance sensible n'offrira plus à l'esprit qu'une *matière* de connaissance ne contenant rien d'intelligible (rien d'*universel* ni de *nécessaire*), de telle sorte que tout ce que l'esprit en pensera rationnellement (c'est-à-dire de façon universelle et nécessaire) devra être considéré comme une *forme* ajoutée à la donnée par l'esprit seul, au moyen de son activité inconsciente (espace et temps, douze catégories).

3. On le voit, cette conclusion qui est la ruine de toute science, — puisque le caractère propre de la connaissance scientifique, qui est l'universalité et la nécessité, n'aurait plus alors qu'une valeur purement *subjective*, — découle nécessairement des deux principes adoptés par Kant.

— Or ces deux principes sont faux. En effet :

a) La matière et l'esprit, le sensible et l'intelligible, ni en eux-mêmes ni en nous, ne constituent deux mondes séparés :

α) *En soi-même*, l'objet sensible est être et obéit aux lois universelles et nécessaires de l'être (les deux principes premiers d'identité et de raison suffisante). — De plus, chaque objet sensible, dans sa *singularité* concrète et matérielle, réalise le *type intelligible* de son espèce.

β) *En nous*, la matière et l'esprit, le corps et l'âme ne sont pas séparés, ni même simplement juxtaposés, mais ils sont unis, fondus dans l'unité du composé humain et ils tombent indivisiblement sous le regard de la *conscience*.

b) Ainsi apparaît la fausseté du second principe. Il est faux que l'expérience humaine se réduise à la perception purement sensible et empirique :

α) Par la conscience, en effet, nous nous saisissons nous-mêmes, avec tout ce que nous sommes *hic et nunc*, comme absolument réels, et nous appréhendons notre moi dans l'acte même de sa pensée : là nous apparaît la concordance parfaite de l'être *pensé* et de l'être *qui pense* : notre pensée porte et perçoit ainsi en elle-même les lois nécessaires de l'être comme tel. Les lois de l'esprit nous apparaissent donc comme des lois, non seulement de l'esprit en tant qu'il pense, mais encore de l'esprit en tant

qu'il est; comme des lois que l'esprit n'affirme que parce qu'il y voit la condition nécessaire de la réalité dont il fait lui-même partie, et qu'il ne saurait nier sans se nier lui-même. Ces lois, qui sont, avant tout, les deux principes premiers de la raison spéculative, ont donc non seulement une valeur subjective et psychologique, mais une valeur objective et vraiment métaphysique.

β) En possession de l'idée d'être et des autres idées métaphysiques que l'esprit trouve dans la conscience du moi, ainsi que des deux lois essentielles de la pensée et de l'être, doué, d'autre part, de la faculté d'*abstraction*, rien ne s'oppose plus à ce que, dans les objets sensibles, ce même esprit découvre l'être et la *nature* spécifique qui s'y trouvent effectivement réalisés. L'élément universel et nécessaire de la connaissance humaine s'explique ainsi, non plus par l'action de l'esprit seul, mais par la manière d'être de l'objet, d'une part, et, de l'autre, par le pouvoir qu'a l'esprit de l'y découvrir.

4. Dès lors tout l'ingénieux échafaudage des formes *a priori* de la sensibilité et des catégories n'a plus qu'à s'écrouler comme parfaitement inutile. Kant le destinait à reconstruire tant bien que mal, dans le sujet, un objet prétendu inaccessible; or pour saisir cet objet il nous suffit d'étendre la main.

§ 2. — Contradictions et inconséquences.

Deux principales contradictions se rencontrent à l'intérieur même du système de Kant.

1. La première consiste dans l'emploi fait par Kant du principe de causalité en vue d'établir la réalité de la chose en soi ou *noumène*. Il y a des phénomènes, dit-il, c'est-à-dire des apparences, or « pour apparaître, il faut être »; l'être qui apparaît existe donc absolument en soi.

Kant a beau dire que cet usage du principe de causalité précède l'ordre même des catégories et qu'il peut être transcendant et s'appliquer à l'être en lui-même, cette protestation montre que Kant a vu le reproche de contradiction que l'on pourrait lui faire, mais force est bien d'avouer qu'il reste sous le coup de ce reproche et que sa protestation n'explique rien. De quel droit, en effet, une simple loi de l'esprit, une simple *catégorie*, — et pour lui la causalité n'est que cela, — peut-elle valoir pour la chose en soi? Kant lui donne cette valeur parce que son *instinct dogmatique* l'y pousse, et voilà tout.

2. La seconde contradiction consiste dans l'*affirmation absolue* du système des catégories, donné comme indispensable pour rendre compte de ce qu'il y a d'universel et de nécessaire dans notre connaissance. C'est là un usage absolu du principe de raison suffi-

sante, qui, nous l'avons vu, n'a pas cette valeur dans le système.

Ces deux contradictions ont été relevées par les disciples et continuateurs de Kant, notamment par Renouvier, dont le *néocriticisme* fera justice de tout ce qui restait de dogmatique chez Kant : aucune affirmation absolue ne trouvera grâce devant lui, le principe criticiste, adopté brutalement, les balaira toutes, y compris le principe de contradiction.

3. On a souvent signalé une troisième contradiction dans le système de Kant : La raison qui, d'après la critique de la raison pure, est incapable d'atteindre la vérité telle qu'elle est en elle-même, prétend, dans la critique de la raison pratique, affirmer la valeur objective absolue de l'obligation morale et des vérités qui s'en déduisent logiquement. Ce reproche nous paraît moins justifié.

— Il y aurait là en effet une contradiction si les *postulats de la raison pratique* étaient déclarés par Kant objets de science certaine, non s'ils sont seulement objets de croyance.

Quant à la valeur absolue donnée à l'impératif catégorique, parce qu'il s'impose absolument à la raison comme un fait, il y a là, dans la pensée de Kant, sinon une contradiction, du moins une *inconséquence*.

En effet, la réalité du *moi* comme *sujet réel* de tous les prédicats de sens intime, ne s'impose pas moins absolument que l'impératif catégorique. Ne fallait-il pas, dès lors, ou bien accepter ce fait de l'existence réelle du *moi sujet*, ou bien ne considérer l'impératif catégorique que comme une *forme a priori* de la raison pure pratique ?

4. Admettre cette réalité du moi donnée dans l'intuition de la conscience, c'eût été, nous l'avons vu, restituer la valeur absolue de la notion d'être et des principes premiers, en même temps que reconnaître à l'intelligence humaine, le pouvoir d'atteindre le monde intelligible ou nouménal, c'est-à-dire restaurer le *dogmatisme*. A l'encontre du mouvement profond de sa pensée, non moins que de la logique, ce fut la tendance *idéaliste* qui l'emporta chez Kant. Ce courant va dominer chez les philosophes qui se réclameront de lui et il va se débarrasser des éléments réalistes et dogmatiques avec lesquels il coexistait dans la philosophie du maître de Koenigsberg.

ART. V. — L'idéalisme contemporain.

L'idéalisme se présente, de nos jours, sous deux formes principales : la première, plus exclusivement *critique*, continue, en la reproduisant plus ou moins fidèlement, la pensée de Hume et de Kant. — La seconde poursuit, en outre, un but *métaphysique*. Elle offre un aspect nouveau, par lequel elle échappe en partie aux

réfutations dirigées contre les anciennes écoles et qui mérite une étude à part.

I. — *Idéalisme critique.*

§ 1. — **Exposé de l'idéalisme critique. — Néocriticisme et phénoménisme.**

1. Kant, nous l'avons vu, ne niait pas l'existence des objets, il prétendait seulement que, ne pouvant sortir de nous-mêmes, nous n'atteignons pas les choses en elles-mêmes, mais les choses en nous. Nous avons montré comment Kant, en affirmant l'existence des choses en soi, commettait, étant donnés ses principes, une sorte d'abus de pouvoir. C'était là, en effet, spéculer sur ce qui, pour lui, était et devait rester absolument inconnaissable.

Berkeley n'appliquait ses principes relativistes qu'au monde des corps; Hume admettait au moins la vérité idéale absolue du principe de contradiction. C'étaient autant de brèches au principe du relativisme radical.

2. RENOUVIER établit ce principe à la base de son *néocriticisme* et l'exploite sans aucun tempérament. D'après lui :

a) Nous ne connaissons des choses, (même du moi), que leur *représentation* subjective; donc pas d'objets ni de sujets réels, distincts du pur apparaître; pas de substance : une seule chose, l'*apparence*.

Telle est aussi l'opinion de STUART MILL et de tous les *phénoménistes* : le monde, pour eux, se réduit à des *apparences* (les objets) qui apparaissent à une apparence (le moi) (1).

(1) Kant avait maintenu cette vérité de bon sens que « pour apparaître il faut être ». Au dire des phénoménistes, « cet argument sommaire... n'a rien de bien concluant ni de bien original, c'est l'antique sophisme si souvent reproduit : l'apparence suppose quelque chose qui apparaît, dans lequel on définit mentalement l'apparence, la manifestation de quelque chose qui apparaît. Mais pourquoi l'apparence, ou, pour lui restituer son vrai nom, le phénomène ne serait-il pas la seule réalité? » (Mauxion, *La philosophie de Herbart*, p. 64).

Renouvier avait dit de même contre Kant : « Il y a bien quelque chose qui apparaît au dire même de celui qui nie la chose en soi : c'est le phénomène dont la propre nature, on ne le niera pas, est d'apparaître. La proposition que rien d'autre n'apparaît n'est donc pas absurde. Bien plus c'est la proposition du défenseur de la chose en soi qui sera absurde, si nous la formulons ainsi : la chose en soi qui paraît dans les phénomènes est une chose qui ne paraît point. » Et il conclut, d'après G. Séailles, « que les représentations seules étant données, seules elles sont des choses, et que dès lors les choses en soi n'existent pas ».

Le moi lui-même n'est pour le phénoménisme, qu'une pure apparence. Stuart Mill « le résout en des séries de sentiments, reposant sur un fond de possibilités de sentiments ».

Taine pense de même : « Ce dedans stable, écrit-il, est ce que chacun de nous appelle je ou moi. — Comparé à ses événements qui passent tandis qu'il persiste, il est une substance; il est désigné par un substantif ou un pronom, et il revient sans cesse au premier plan dans le discours oral ou mental. — Dès lors, quand nous réfléchissons sur lui, nous nous laissons duper par le langage; nous oublions que sa permanence est apparente; que, s'il semble fixe, c'est qu'il est incessamment répété; qu'en soi, il n'est qu'un extrait des événements internes; qu'il tire d'eux tout son être; que cet être emprunté, détaché par fiction, isolé par l'oubli de ses attaches, n'est rien en soi et à part. »

« La représentation, dit à son tour O. Hamelin, contrairement à la signification

b) L'objet en soi est non seulement inconnaissable, mais il faut dire qu'il n'existe pas. En effet, son existence impliquerait contradiction, en vertu de la *loi du nombre* (1); c'est-à-dire que tout objet existant en lui-même, soit dans l'espace, soit tout au moins dans le temps, devrait être considéré comme *divisible à l'infini*; donc, pense Renouvier, on devrait le concevoir comme *actuellement* composé d'un *nombre infini* d'éléments constitutifs dans l'espace et la durée, ce qui, d'après lui, est évidemment contradictoire.

3. Cette argumentation, tirée de la contradiction logique impliquée dans le concept de nombre infini, n'a pour but, de la part de Renouvier, que de mettre la raison humaine dans l'alternative de renoncer à l'affirmation de la chose en soi pour sauver le principe de contradiction ou de maintenir cette affirmation en renonçant à l'usage même de la pensée, dont le principe de contradiction est la règle indispensable.

Quant au *principe de contradiction* lui-même, il n'a pour Renouvier qu'une valeur purement *pratique*. Ce n'est rien de plus que la règle que le penseur doit observer *en fait* dans l'exercice de sa profession. « Le principe de contradiction, écrit-il, se ramène à la ferme volonté de refuser son assentiment et le titre de vérité à toute proposition qui renferme des éléments contradictoires entre eux. »

Stuart Mill pense de même. Pour lui, « ce principe n'est qu'une généralisation de l'expérience fondée sur ce fait que la croyance et la non croyance sont deux états de l'esprit qui s'excluent mutuellement ».

4. On le voit, l'idéalisme critique, poussé à ses dernières conséquences logiques par Renouvier, Stuart Mill et leurs disciples, réduit toute réalité, de quelque ordre et de quelque nature qu'elle soit, à un pur apparaître subjectif. Cette doctrine, dont les conclusions coïncident exactement avec celles des anciens *sceptiques grecs*, est souvent désignée sous les noms de *relativisme* et de *phénoménisme*.

§ 2. — Réfutation de l'idéalisme critique.

Cette réfutation a été faite plus haut à propos du scepticisme et des théories de Hume et de Kant (Voir pp. 304, 309 et 314). Ajou-

ctymologique du mot, car il faut bien emprunter les mots au sens commun, ne représente pas, ne reflète pas un objet et un sujet qui existeraient sans elle : elle est l'objet et le sujet, elle est la réalité même. La représentation est l'être et l'être est la représentation. »

(1) « La *loi du nombre*, dit Séailles, expliquant la pensée de Renouvier, se ramène à ces deux propositions : Application nécessaire de la catégorie de nombre à tous les phénomènes donnés, que l'on considère leur extension, leur composition dans l'espace, ou la série qu'ils forment dans le temps; — comme tout nombre est tel et non autre, déterminé, fini, nécessité de rejeter du monde tout infini quantitatif actuel. »

tons seulement deux remarques : la première sur l'argument spécial invoqué par Renouvier contre la réalité de la chose en soi, et tiré de la prétendue *loi du nombre* ; — la seconde, au sujet de l'élément de *phénoménisme* radical qui est contenu dans l'idéalisme critique de Renouvier et de Stuart Mill.

1. Tout d'abord, il est pour le moins très douteux et d'une saveur matérialiste très prononcée, que tous les êtres : esprit et matière, qualité et quantité, tombent, d'une matière ou d'une autre, dans la catégorie du *nombre* proprement dit. Mais, dans l'hypothèse même où il en serait ainsi, — et cela a lieu certainement pour les êtres matériels, — ce n'est que grâce à une erreur très grossière que l'on en peut tirer argument contre la réalité de l'objet quantitatif (1). En effet, de ce qu'il est mathématiquement certain que toute grandeur est divisible à l'infini, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *réellement composée* de parties *actuelles* en nombre infini, mais seulement que cette grandeur, donnée d'abord et simplement *une* en elle-même, est indéfiniment *divisible* et donc contient, non pas *en acte* et formant *nombre*, mais *en puissance* et n'existant pas comme telles, des parties en aussi grand nombre que l'on voudra en déterminer. En termes plus simples : l'objet quantitatif n'est donc pas un *tout* constitué par l'assemblage d'un nombre infini de parties toutes faites, mais il est une *unité* qui ne contient pas de parties toutes faites, mais qui offre *de quoi en faire sans fin*.

2. Quant au *phénoménisme* radical, pour éviter une simple *difficulté*, il tombe dans une *absurdité* manifeste. Qu'il y ait, en effet, un certain mystère au fond de la connaissance, personne n'en disconvient : la *nature* exacte de cette assimilation vitale consciente du sujet à l'objet nous échappe, mais le *fait* s'impose et l'esprit n'y découvre pas de contradiction, tandis qu'il en voit une évidente dans cette formule qui résume le *phénoménisme* : *Il n'y a que des apparences, qui ne sont les apparences de rien, et qui apparaissent à un moi, lequel n'est lui-même qu'une apparence qui n'est l'apparence de personne*.

Ce principe fondamental du *phénoménisme* repose, en dernière analyse, sur l'argument que voici :

L'apparence *seule* apparaît ; donc la prétendue chose en soi n'apparaît pas du tout, et, dès lors, il est faux que l'apparence soit l'apparence de quelque autre chose qu'elle-même. — Ce raisonnement, sous des formes variées, est au fond de tout *phénoménisme*. Il importe donc d'en faire justice : La *majeure* qui

(1) Chose étrange, cette erreur si grossière est acceptée, à la suite de Kant, par l'ensemble des philosophes idéalistes de notre temps, sans qu'aucun d'eux semble se douter le moins du monde de la distinction très simple et absolument classique, par laquelle on énerve tous les arguments qui s'en inspirent.

semble si évidente : « l'apparence seule apparaît » est simplement *fausse*, dans le sens qui lui est donné par les phénoménistes. En effet, le mot *apparence* peut avoir deux sens :

a) ou bien un sens *concret*, il signifie alors *ce qui apparaît*, c'est-à-dire *quelque chose qui apparaît* et c'est dans ce sens que l'apparence seule apparaît; cela revient à dire que la seule *chose* qui apparaît est *la chose qui apparaît*, sens qui ne favorise pas le phénoménisme;

b) ou bien un sens *abstrait*, il signifie alors, — par opposition à la chose qui apparaît, — le seul *fait abstrait d'apparaître*; mais cet *apparaître pur* qui n'est pas la chose qui apparaît, n'est qu'une abstraction logique, *il n'apparaît pas*. Il n'est donc pas l'apparence, au sens où l'on peut dire que l'apparence apparaît. Or, c'est cet apparaître abstrait qui est le seul objet admis par le phénoménisme : on le voit, le *phénomène* ainsi entendu n'est qu'une *abstraction*, au mauvais sens du mot.

II. — Idéalisme métaphysique.

§ 1. — Exposé de l'idéalisme métaphysique.

1. Comment la connaissance, qui se termine dans le *sujet*, peut-elle atteindre un *objet* distinct de ce sujet? L'idéalisme critique, nous l'avons vu, prétend résoudre le problème en supprimant l'un de ses termes : « Qu'il y ait ou non un objet en soi, le sujet ne l'atteint pas, mais n'en connaît que l'apparence subjective; et à cette apparence elle-même il n'y a pas à chercher de chose en soi qui corresponde, car cette chose en soi, même s'il s'agit du sujet connaissant, n'est encore pour nous qu'une apparence. » Telle est la solution phénoméniste à laquelle aboutit nécessairement tout idéalisme.

L'idéalisme critique, nous l'avons vu, sacrifiait l'objet au sujet. Mais supprimer ainsi l'*objet réel* de la connaissance, c'était éliminer seulement la partie du problème la plus facile à résoudre et se contenter de satisfaire aux exigences d'une critique superficielle et grossière. La vraie difficulté du problème de la connaissance n'est pas, en effet, la seule objection tirée de la communication mystérieuse du sujet et de l'objet *réel*, mais c'est surtout la difficulté suivante d'ordre métaphysique : même sans supposer d'objet réel distinct du sujet, — ce qui, de l'aveu de tous, a lieu au moins lorsque le sujet se connaît lui-même, — la connaissance se présente toujours comme l'*opposition de deux termes logiques* : le sujet connaissant et l'objet connu. Connaître, c'est connaître quelque chose, la connaissance semble donc impliquer une dualité irréductible. Par le seul fait qu'elle pose un objet, réel ou non, la connaissance pose autre chose qu'elle, *elle oppose l'être au connaître*.

Or peut-on maintenir cette dualité irréductible sans renoncer « au principe si essentiel de l'unité de l'univers » ? (Dunan).

2. *L'idéalisme métaphysique* ne le pense pas. Acceptant la solution phénoméniste comme point de départ, il poursuit l'*identification complète de l'être et du connaître*, en procédant par degrés :

a) Partant du positivisme matérialiste, H. TAINÉ se trouve en présence de deux séries de phénomènes, en apparence irréductibles : les événements *physiques* et les faits de *conscience*. Est-ce la conscience qui doit se ramener à un pur mouvement mécanique de molécules et d'atomes matériels, ou, au contraire, le mouvement physique n'est-il lui-même qu'un degré moindre de conscience ?

Taine, considérant, d'une part, que le fait de conscience est atteint immédiatement en lui-même, alors que le fait physique ne nous affecte que par l'intermédiaire de la conscience, et s'appuyant, d'autre part, sur sa théorie de la conscience considérée comme une somme d'éléments inconscients (Voir tome I, pp. 77, 325 et 330), fait l'unité dans le monde, au profit de la seule conscience. Sous l'influence du phénoménisme *critique*, alors dominant, il affirme que l'univers se réduit, pour chacun de nous, au seul monde de sa propre conscience.

b) D'un point de vue plus *objectif*, un grand nombre de naturalistes et de philosophes admettent, sans distinction de sujet et d'objet, que tout dans le monde est de nature psychique.

α) Le *monisme psychobiologique*, représenté par des naturalistes comme *Pauly, Francé, Wagner*, assimile à la pensée les opérations de la vie végétative elle-même (*théorie de l'intelligence organique*).

β) Le *pampsychisme*, professé par des philosophes comme *Wundt, Lachelier, Dunan, Paulsen*, étend ce psychisme à tout l'univers :

« Ainsi, écrit Dunan, cette solution du problème consistant à identifier tous les corps avec nos sensations, solution nécessaire, nous avons dit pourquoi, est en même temps une solution possible en ce sens qu'elle ne paraît pas soulever de réelles difficultés d'ordre spéculatif. Ajoutons que c'est une solution qui s'impose après les conceptions que nous nous sommes faites au sujet de la nature de l'âme.

« En effet, l'essence de l'âme c'est la pensée, ou, si l'on veut, la conscience. La chose est évidente à l'égard de l'âme en tant que *sensitive et raisonnable*; elle l'est encore à l'égard de l'âme en tant que *végétative et organisatrice du corps*; car l'organisation d'un corps vivant, de quelque humble degré qu'il soit, est une œuvre savante et complexe au plus haut point, supposant dans

la cause qui la produit une pensée profonde, qui peut s'ignorer complètement elle-même, mais qui n'en est pas pour cela moins réelle. Donc l'âme, en tant qu'une, est l'unité d'un faisceau, ou plutôt d'un système de pensées, non pas réfléchies, non pas nécessairement conscientes, au sens où *conscience* veut dire aperception plus ou moins distincte, mais enfin de pensées à la fois affectives et représentatives, possédant, par conséquent, tous les caractères de ce que l'on nomme la sensation. Mais, d'autre part, l'âme est l'unité et la forme du corps organisé. Dès lors, à moins d'admettre que l'âme soit en même temps l'unité et la forme de deux choses différentes, comment ne pas reconnaître que le corps organisé — qui comprend, comme nous le savons, la nature universelle — n'est rien de plus que le système de nos sensations mêmes? (1) »

c) Enfin l'idéalisme métaphysique atteint sa perfection chez HENRI BERGSON par l'identification absolue de l'être et du connaître.

D'après Bergson, la connaissance est déjà dans les choses, elle est les choses mêmes. Ce que l'on appelle vulgairement la connaissance, par opposition à l'objet, ce n'est pas quelque chose de *plus* que la simple existence, mais, tout au contraire, c'est la connaissance qui est moins que la simple existence. Le monde et le moi, dit-il, constituent un ensemble d'images. Pour qu'une de ces images devienne connaissance, au sens ordinaire du mot, « pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle... Je la convertirais en représentation, continue Bergson, si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose. Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le *résidu*, au lieu de demeurer emboîté dans l'enlourage comme une chose, s'en détache comme un tableau... La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage ».

(1) « Il faut concevoir la pensée, dit O. Hamelin, comme une activité créatrice qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse : plus exactement, car il ne faut rien mettre sous la conscience, la pensée est ce processus bilatéral lui-même, le développement d'une réalité qui est à la fois sujet et objet ou conscience. La pensée produit d'un même coup le moi et l'organisme et aussi le monde extérieur à l'organisme dans le cas où le monde et l'organisme se distinguent; et elle produit tout cela dans la conscience ou la conscience est l'évolution de tout cela. »

Et il conclut qu'il faut bien que la connaissance existe déjà dans l'intérieur même des choses, « point sur lequel tout le monde est d'accord... Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait en droit l'image du tout, et qu'elle se réduit en fait à ce qui vous intéresse ».

Ces dernières paroles nous montrent que, dans la pensée de Bergson, toute connaissance qui semble encore avoir *deux termes* et où se distinguent le sujet et l'objet n'est, en somme, qu'une *coupe* faite dans la connaissance totale, en vue de l'action. Ce n'est là qu'un état imparfait de la connaissance, ce n'en est pas l'essence pure.

Cette *essence pure de la connaissance* se réalise dans l'acte privilégié que Bergson nomme l'intuition. Là, plus de préoccupation utilitaire, plus de retour intéressé du sujet sur lui-même, plus même de conscience s'opposant à la connaissance : l'image *moi*, cessant de « faire écran » dans l'ensemble des images, coïncide parfaitement avec le monde, c'est-à-dire avec la connaissance même dans sa pureté absolue. C'est là la connaissance parfaite, dans laquelle cesse toute opposition, tout dualisme, même logique, *parce que c'est l'identification parfaite du connaître et de l'être.*

§ 2. — Discussion de l'idéalisme métaphysique.

Cette dernière forme d'idéalisme s'inspire de la préoccupation métaphysique de faire l'unité dans le monde intelligible.

1. Tout d'abord, les *pampsychistes* pensent, à la suite de Taine, que l'on ne peut admettre le dualisme irréductible d'un monde inconscient et d'un monde conscient. Ils proposent deux arguments en faveur de leur thèse :

a) *L'argument de Taine* peut s'exprimer dans le syllogisme suivant : « Ce que l'on appelle le monde physique inconscient est un système d'éléments inconscients en eux-mêmes; — Or les éléments *infinitésimaux* qui intègrent la conscience totale sont, eux aussi, inconscients et pourtant ils sont de même nature que la conscience totale, puisqu'ils la composent; — donc le monde physique est de la même nature que la conscience ».

Que répondre? — Deux choses :

α) Nous avons vu que l'hypothèse de la conscience composée d'éléments inconscients est gratuite et fausse (Voir Tome I, pp. 55 et 62).

β) Mais à supposer qu'elle fût plausible et même vraie, le raisonnement de Taine n'en serait pas moins caduc. En effet, il pêche contre la *cinquième règle* du syllogisme : *Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur*. Admettons que les éléments derniers de la conscience ne soient pas conscients; cela ne nous dit

pas s'ils sont ou non de même nature que d'autres événements qui ont ceci de commun avec eux qu'ils ne sont pas non plus conscients. Il ne saurait suffire de ne pas être conscient pour avoir le droit d'être considéré comme un élément constitutif de la conscience.

b) Les naturalistes psychobiologistes et les philosophes pansychistes ajoutent à la preuve de Taine que nous venons de réfuter, un argument positif, tiré de la dépense évidente d'intelligence qui se manifeste dans les êtres *dits inconscients*.

α) Les *naturalistes* psychobiologistes prétendent que toutes les activités *finalisées* exercées par les organismes *vivants*, même les plus humbles, sont dues à une *raison*, *immanente* à ces vivants, qu'ils appellent l'*intelligence organique*.

« Quand on rencontre pour la première fois une opinion aussi inattendue, dit le P. de Sinéty, on se hâte de chercher, dans les ouvrages où elle est proposée, quelques preuves savantes et des aperçus nouveaux sur la nature et de la finalité et de l'intelligence. Or, on y trouve bien de longs chapitres où l'existence de la finalité dans le monde vivant est abondamment démontrée, mais lorsque l'on insiste pour découvrir la série de déductions qui a pu conduire nos auteurs à de si étranges conclusions, on est tout étonné de se trouver devant le très simple, trop simple raisonnement que voici :

« Toutes les fois que nous avons conscience de tendre vers un but et d'ordonner des moyens à une fin, nous faisons usage de notre intelligence, nous exerçons des jugements, puisque nous apprécions l'aptitude d'un moyen, l'inaptitude d'un autre, etc. Nous ne pouvons donc pas concevoir qu'il y ait, à proprement parler, **tendance finale** sans une intelligence qui conçoive la fin. Donc, toutes les fois que nous trouverons un être agissant de lui-même avec finalité, nous serons en droit de lui attribuer par analogie, **une certaine intelligence et une certaine raison** (1). »

(4) Le P. de Sinéty indique ce que, d'après les psychobiologistes, doivent savoir les diverses cellules d'un organisme. Puis il ajoute : « On sera peut-être tenté de croire que j'exagère et que les psychobiologistes ne sont pas allés si loin. Voici, d'après Pauly, ce que doivent savoir les cellules qui constituent les parois des vaisseaux sanguins chez l'homme. La physiologie enseigne que ces organes sont disposés de telle sorte qu'en assurant une prompte circulation du sang, ils demandent cependant au cœur le moins de travail possible. A cet effet, les courbes des troncs artériels les plus importants, la plus ou moins grande élasticité des parois, tout est disposé avec la plus admirable finalité. Comment cet effet d'ensemble est-il obtenu ? Tout simplement parce que chaque cellule des parois connaît les besoins généraux de l'organisme et qu'elle règle sa forme, sa consistance, ses relations avec ses voisins, de manière à satisfaire de son mieux à ces besoins !

« Mais, objecte-t-on à Pauly, comment se fait-il donc alors, si nos cellules sont si savantes et si soucieuses du bien général de notre organisme, qu'il se produise souvent des **désordres** auxquels il leur serait si facile de remédier ? Ainsi, lorsqu'il y a **insuffisance d'une valvule cardiaque**, quoi de plus simple pour les cellules qui la constituent, que de proliférer un peu et de donner naissance à un massif qui consti-

D'après la théorie psychobiologiste, on le voit, l'être vivant manifeste une finalité évidente; les tenants de cette opinion en concluent que tout vivant *connait* et cette fin à laquelle il tend et les moyens appropriés qu'il emploie pour l'atteindre. Or une telle conclusion est absolument gratuite et sans fondement. Finalité dit intelligence, sans doute, mais pas nécessairement intelligence *immanente* à l'être même qui tend matériellement à la fin. De même qu'une machine tend, sans le savoir, au but fixé par l'ingénieur qui l'a construite, ainsi les divers organismes vivants se développent selon le plan conçu par l'intelligence de leur Créateur, sans qu'il y ait à recourir à aucune conscience ou connaissance qui leur serait propre.

β) Les philosophes pampsychistes, comme on pouvait s'y attendre, ont généralisé, en la renforçant, l'erreur des naturalistes psychobiologistes. Nous avons vu comment Dunan, s'inspirant du principe Leibnizien de la *continuité*, applique à tous les êtres le raisonnement finaliste de Pauly. D'après ces philosophes, tous les êtres seraient donc doués de *vie* et de pensée.

— La réponse que nous venons de faire au psychobiologisme nous dispense d'insister. Ajoutons seulement que cette *vue de philosophes* nous transporte au pays de la fantaisie pure : les *faits* ne lui donnent aucun appui. S'il y a au contraire quelque chose de clair et de bien établi dans les sciences biologiques, c'est l'*hétérogénéité* évidente de la matière vivante et des corps bruts : « Les êtres vivants, écrit L. Cuénot, sont séparés des corps inanimés par un hiatus infranchissable; il n'y a pas d'intermédiaire entre les uns et les autres, pas de corps douteux, au moins à notre époque. »

2. L'idéalisme métaphysique, avons-nous dit, atteint sa perfection chez H. BERGSON, par l'*identification absolue de l'être et du connaître*.

L'idéalisme de Bergson peut se résumer dans les trois points suivants :

a) *La connaissance est déjà dans les choses.*

— Cette proposition ne fait que reproduire l'affirmation pampsychiste que nous venons de critiquer.

b) *La représentation est moins que la simple existence; elle n'est qu'une coupe faite dans l'ensemble des images en vue de l'action.*

— Si, comme nous l'avons vu, il est faux que la connaissance soit déjà dans les choses, il s'ensuit que la représentation est *plus* que la simple existence.

Qu'en viendrait-il d'un obturateur plus parfait? Au lieu de cela, elles laissent le cœur se surmener, au grand détriment de l'organisme, qui, un jour ou l'autre, devra la mort à ce grave désordre physiologique.

• C'est que, répond gravement Pauly, la réparation en question dépasse les facultés de raisonnement des cellules qui composent cette valvule. »

Quant à la seconde affirmation, si Bergson se bornait à remarquer que très souvent notre connaissance sacrifie plus ou moins l'usage purement théorique de la pensée aux exigences de l'action, rien ne serait plus juste; mais prétendre, comme il le fait, que *perceptions* et *concepts* n'ont aucune valeur de connaissance et ne sont que des *dispositifs* montés pour l'action, c'est là une exagération absolument insoutenable (Voir Tome I, pp. 99, 106, 197, 215, et en Logique, *les Universaux*).

c) *L'intuition seule atteint le réel, en faisant cesser l'opposition du moi connaissant et de l'objet connu.*

— Que l'intuition soit à la base de notre connaissance, nous l'avons dit maintes fois, mais nous entendions toujours par intuition, une connaissance *immédiate* dans laquelle le sujet, *parfaitement conscient* de lui-même, atteint l'objet réel et concret tel qu'il est. — *L'intuition bergsonienne*, au contraire, devrait, pour réaliser sa pure notion et remplir son rôle, s'affranchir de la conscience même, car, pour peu que l'être qui en jouit garde la conscience de soi-même et s'approprie le moins du monde sa connaissance actuelle, le sujet s'opposant alors à l'objet, la coupe se fait dans l'ensemble des images et la connaissance ne s'identifie plus purement avec l'être. D'où il suit que, pour Bergson, la connaissance n'atteint sa perfection et n'est vraiment elle-même, qu'au moment où elle cesse d'être connaissance pour n'être plus que l'être (Voir Tome I, p. 124).

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à retenir de cette tendance à l'unité parfaite? Non certes, mais l'erreur de l'idéalisme métaphysique vient de ce qu'il veut trouver l'unité de l'être connu et de la connaissance dans le plan de l'être et du connaître *contingents* et *finis*. Dans ce plan, aucun des deux ne se ramène parfaitement à l'autre. Sans conscience à quelque degré, en effet, pas de connaissance; or, dans l'être fini, un degré quelconque de conscience, si faible soit-il, oppose le sujet à l'objet et introduit le dualisme logique de l'être et du connaître. Mais rien ne nous dit que cette irréductibilité doive persister dans le plan de l'être et du connaître *nécessaires* et *infinis* et que l'être et le connaître, poussés à leur perfection absolue, ne se confondent pas, — *au point de vue logique*, — dans la simplicité de l'Être infini.

§ 3. **Conclusion.** — L'idéalisme métaphysique, aussi bien que l'idéalisme critique, maintient en dehors de toute discussion et admet comme certaine la nature purement *relative* et *phénoménale* de la connaissance. De ce chef, quelles que soient les allures métaphysiques qu'il se donne, l'idéalisme contemporain, pris dans son ensemble, n'a pas plus de droit que les sceptiques grecs à la moindre *affirmation absolue et catégo-*

rique (1). Tout idéaliste, en effet, pour autant qu'il adhère aux principes du *relativisme* et du *phénoménisme*, doit faire siennes ces paroles de E. Goblot :

« Il n'y a pas de principes évidents par eux-mêmes... Rationnellement il faut révoquer en doute tout principe non démontré, c'est une pure hypothèse... Il en est assurément de même de tous les principes indémontrables. On peut les supposer faux, puisqu'on n'a pas de raison de juger qu'ils sont vrais. Ils se présentent donc sous la forme d'alternatives. Mais l'une des hypothèses est plus simple et plus commode que l'autre. Choisir cette hypothèse, ce n'est pas l'affirmer ; il ne s'agit pas d'un acte de foi, d'une croyance justifiée, à défaut de raisons théoriques, par son utilité pratique. Il n'est, *rationnellement*, ni possible ni nécessaire de tenir pour vrais les principes indémontrables... Le principe de contradiction lui-même est un indémontrable... On ne saurait le supposer faux, parce qu'alors il n'y aurait plus de différence entre le vrai et le faux, de sorte qu'on ne pourrait plus penser, pas même pour juger qu'il est faux. Mais on peut se rendre compte que l'intérêt de notre pensée est la seule raison que nous ayons de le prendre pour règle. Comme tous les postulats, il se présente comme une alternative : il s'agit de prendre le parti le plus *commode*. Mais ici la commodité devient une impérieuse nécessité, *non logique, mais pratique*, et le parti contraire une absolue impossibilité, *non logique, mais pratique*. Rejeter le principe de contradiction, ce serait renoncer à penser. Les indémontrables ne sont pas des vérités. Ce sont des hypothèses que nous n'avons pas de *raisons* de tenir pour vraies, mais que nous avons des motifs de prendre pour règles. Ils ne sont pas *logiquement* nécessaires, mais ils nous sont nécessaires... La science, dans sa totalité et, avec elle, toute la connaissance en général, se trouve affectée de relativité. »

Il fallait citer ce long passage pour faire sentir l'empirisme radical qui se cache sous les formules, en apparence les plus absolues, employées par les idéalistes. Lorsque Goblot nous dit que bien qu'il ne soit « rationnellement ni possible ni nécessaire de tenir pour vrais les principes indémontrables », mais qu'« il est légitime d'en tirer les conséquences, et que ce qui est vrai, c'est que ces conséquences en résultent », il oublie que la nécessité de la conséquence n'a lieu elle-même que grâce

(1) « Le *phénoménisme* est la forme que prend le scepticisme dans les temps modernes. La certitude n'existe que comme état subjectif. Il n'y a pas de principes, il n'y a que des habitudes de l'esprit. Si nous jugeons, si nous raisonnons, ce sont des accidents heureux : un jugement, un raisonnement sont des faits qu'il ne faut pas analyser de trop près, sous peine de les voir se réduire au néant. Pour celui qui réfléchit, la certitude ne pourrait plus même exister comme état subjectif, si la force de la nature ne surpassait l'effet des arguments sceptiques » (Janet et Sèailles).

à la valeur, reconnue comme absolue, du principe de contradiction. Ce principe, n'étant lui-même, à ses yeux, qu'une hypothèse *indémontrable*, c'est-à-dire incertaine et *peut-être objectivement fausse*, toute nécessité subjective d'affirmer reste en somme une pure nécessité pratique et *empirique* de son esprit, et il lui est toujours loisible de supposer qu'un esprit différent du sien obéisse à une autre loi que le principe de contradiction aussi légitimement que son propre esprit obéit à ce principe. Or supposer cela, c'est enlever à notre esprit tout droit à quelque affirmation catégorique que ce soit.

Aussi bien, que faut-il entendre par un esprit différent du nôtre?

a) Sans doute, si nos organes sensoriels étaient autrement conformés, ils réagiraient différemment sur les impressions qui nous viennent du dehors, et par suite, nous procureraient des sensations différentes; mais il n'y a rien là qui puisse modifier les lois de la raison. Après tout, la même vérité, la même relation scientifique peut être exprimée par des symboles différents, et l'idée de cercle, par exemple, ou de triangle, conserve les mêmes propriétés, qu'elle nous vienne par la vue ou, comme c'est le cas pour l'aveugle, au moyen du toucher.

b) Si l'idéalisme veut dire qu'il pourrait exister un esprit pour lequel le principe d'identité ne serait pas vrai, ou qui ne serait pas régi par le principe de raison suffisante, nous le contestons absolument; un pareil esprit ne serait pas un esprit. Car un esprit pense selon des lois absolues ou il n'est pas un esprit; or chercher la raison des choses est l'acte même de toute pensée, comme le principe d'identité en est la condition nécessaire, puisqu'il est essentiel à toute pensée d'exclure le contraire de ce qu'elle affirme. Il s'ensuit qu'un esprit peut bien être différent du nôtre en *degré*, mais non en *essence*, et que ce qui est vrai pour nous est nécessairement vrai pour toute intelligence réelle ou simplement possible.

CHAPITRE III

LE POSITIVISME OU RELATIVISME OBJECTIF

ART. I. — Exposé du positivisme.

§ 1. Principe fondamental. — 1. L'école positiviste, fondée par AUG. COMTE (1778-1857), représentée en France par Taine et Littré; en Angleterre par Hamilton, Stuart Mill, H. Spencer, A. Bain; en Allemagne par C. Vogt et Büchner, admet que l'esprit humain est capable d'atteindre les vérités de l'ordre expé-

mental, c'est-à-dire les faits et leurs lois, qui ne sont que des faits généralisés; mais que la nature intime des choses, les substances, les causes et les fins, l'absolu en un mot, lui demeurent fatalement inconnaissables.

En conséquence, la science humaine doit borner ses efforts à l'étude des phénomènes et de leur *comment*, c'est-à-dire de leurs lois, *sans* se préoccuper jamais de leur *pourquoi*, c'est-à-dire de leurs causes et de leurs fins. Quant à l'existence de réalités suprasensibles, telles que l'âme et Dieu, toutes ces questions peuvent être objet d'hypothèses, de croyances ou d'espérances, mais *non* pas de certitude scientifique. « C'est là, dit Littré, un océan, pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. » D'où le nom d'*agnosticisme* que prend aussi ce système (1).

2. On voit l'attitude spéciale qu'adopte le positivisme, et en quoi il diffère du matérialisme et de l'athéisme. Y a-t-il dans la nature des causes, des fins, des substances? Dieu, l'âme, l'absolu existent-ils ou sont-ce de pures chimères? L'athée et le matérialiste ont sur tous ces points une opinion arrêtée, ils nient; aussi sont-ils métaphysiciens à leur manière. Le positiviste, lui, ne se prononce ni pour ni contre; il fait abstraction et prétend rester neutre; il se borne à répéter que, ces notions étant, par leur nature même, hors de la portée de notre intelligence, nous n'en pourrions jamais rien savoir avec certitude, et que dès lors l'unique parti à prendre est de s'abstenir (2). Nous verrons plus loin jusqu'à quel point il est fidèle à ce programme.

§ 2. — Les arguments positivistes sont les suivants

1. A. Comte en appelle d'abord à une prétendue loi historique, empruntée à Turgot, et qu'il désigne sous le nom de *loi des trois états*. A l'entendre, dans chaque branche de nos connaissances, l'esprit humain passe nécessairement par trois états successifs.

a) Il commence par attribuer la production des phénomènes à

(1) L'influence de Kant est évidente dans le positivisme. C'est à lui que Comte emprunte la distinction entre les phénomènes, objets de la science, et les choses en soi (les *noumènes*), objets de la métaphysique.

Toutefois le positivisme est moins radical que le criticisme. Il admet du moins que, si l'absolu est inconnaissable par nature, rien ne s'oppose à ce que nous connaissions le relatif tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire les phénomènes avec leurs rapports de concomitance et de séquence; tandis que, pour Kant, toutes nos connaissances, quelles qu'elles soient : perceptions sensibles, jugements de l'esprit ou intuitions de la raison, sont non seulement inadéquates mais encore infidèles, par suite de l'élément subjectif qui s'y mêle nécessairement.

(2) Il ne faut donc pas confondre le positivisme avec ce qu'on nomme aujourd'hui la *science positive*. La science positive est l'étude expérimentale des faits et des lois qui peuvent être expérimentalement constatés. Le positivisme déclare en outre qu'au delà de ces faits et de ces lois il n'y a plus rien à chercher ni même à savoir.

Au sens concret du mot, la science positive est l'ensemble des connaissances vérifiables par l'expérience et le calcul; tandis que le positivisme est, en fait, la négation de tout ce qui dépasse la nature visible et sensible.

des agents surnaturels : le tonnerre à Jupiter, le vent à Éole, les tempêtes à Neptune, etc. : c'est l'état *théologique* (fétichisme, polythéisme, monothéisme). Mais l'homme reconnaît bientôt que ces volontés libres et capricieuses ne sauraient rendre compte de la régularité des phénomènes;

b) Aussi, à ces puissances surnaturelles, il substitue des qualités occultes, des formes substantielles et accidentelles, des entités cachées sous les phénomènes et destinées à les expliquer : c'est l'état *métaphysique*. Nouvelle déception; car ces qualités occultes et ces entités échappent fatalement à toute constatation expérimentale.

c) Enfin, après bien des siècles de labeur et de mécomptes, l'esprit humain désespérant d'arriver jamais à la certitude sur ces questions, renonce à rechercher les causes intimes des phénomènes, ainsi que l'origine et la destination des choses, pour se borner à découvrir, par l'usage combiné de l'observation et du raisonnement, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. C'est l'état *positif*, le seul définitif et vraiment scientifique.

D'après A. Comte, ces trois états, qui se sont succédé dans l'histoire des peuples, se succèdent aussi dans l'histoire des individus. Chaque homme, pris en particulier, est plus ou moins théologien dans son enfance, métaphysicien à vingt ans, et positif dans son âge mûr.

2. Après ces considérations préliminaires, le positivisme en vient à un argument direct : il nie que nous disposions d'aucune faculté appropriée à la connaissance de l'absolu; il pose en principe que, tous nos moyens d'information se réduisant à l'expérience sensible, *cela seul est certain qui a été expérimentalement constaté* (1). Or il est évident que l'absolu, s'il existe, ne saurait être constaté expérimentalement; il est donc inconnaissable par nature, et la métaphysique, qui prétend en faire son objet, est une science illusoire et chimérique.

(1) Relevons ici une divergence notable entre le positivisme français et le positivisme anglais.

Pour le premier, il n'est d'autre expérience que celle des sens extérieurs, et par suite, d'autre objet de science que les phénomènes sensibles. D'après lui, tous les faits, de quelque nature qu'ils soient, sont soumis au même mode de constatation, et toute réalité, pour être connue, doit être directement observable par les sens.

Au contraire, le positivisme anglais considère l'observation *interne* comme l'unique forme de l'expérience. A l'entendre, quiconque prétend s'en tenir à l'expérience, ne doit rien admettre d'extérieur à la sensation et à la conscience, car, dit-il, *on n'observe vraiment que ses états de conscience*. Aussi réduit-il la science à un système d'idées et de sensations reliées entre elles par les lois de l'association.

Il est vrai que, pour H. Spencer, Stuart Mill et d'autres, la sensation et tous les phénomènes de conscience se résolvent eux-mêmes en éléments inconscients, qui ne sont en définitive que des phénomènes physiologiques très subtils et très délicats, c'est-à-dire des mouvements et des modifications de matière; aussi les deux formes de positivisme aboutissent-elles logiquement au matérialisme scientifique.

3. Le positivisme exploite aussi les contradictions des métaphysiciens qui, après plus de vingt siècles de discussions, n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord sur un seul point. Preuve incontestable, dit-il, que les problèmes qu'ils agitent ne sont susceptibles ni d'évidence ni de certitude. « La philosophie, dit Montaigne, est le plus sublime effort de la science humaine; mais que produit cet effort? Un vain conflit d'opinions également incertaines, une lutte bruyante et stérile, pur tintamarre de cervelles. »

4. Le dernier argument est emprunté à Hamilton. D'après ce philosophe, l'absolu ne comportant pas de degrés, ne peut être connu que dans sa perfection, c'est-à-dire *absolument*; car une connaissance imparfaite du parfait, une connaissance relative de l'absolu sont des non-sens. Or nous ne pouvons rien connaître qu'imparfaitement et relativement. L'absolu nous est donc, par sa nature même, radicalement inconnaissable, et la métaphysique qui prétend en faire l'objet de son étude, est une science chimérique et illusoire.

La conclusion de A. Comte, c'est que « toute proposition, qui n'est pas finalement réductible à la simple énonciation d'un fait particulier ou général, ne saurait offrir aucun sens réel et intelligible ».

ART. II. — Discussion.

§ 1. — Critique des arguments positivistes.

1. Et d'abord, quant à la prétendue *loi des trois états*, on peut admettre sans doute que, à telle ou telle époque de l'histoire, l'esprit humain a présenté certaines tendances plus ou moins accusées pour la religion, pour la métaphysique ou pour l'observation; mais il est faux que ce soit là, dans l'ordre assigné par A. Comte, une loi fatale de l'évolution scientifique; et surtout il est faux que l'une quelconque de ces tendances soit nécessairement exclusive des autres, et que la constatation des faits et de leur enchaînement soit incompatible avec la recherche de leurs causes et de leurs fins. Qui niera par exemple qu'Aristote ait uni l'esprit métaphysique le plus profond à l'esprit d'observation le plus fin et le plus pénétrant; ou que les plus grands savants modernes, Képler, Leibniz, Pascal, Ampère, Pasteur, etc., aient été en même temps de grands croyants (1)?

(1) Bien loin que le progrès de la science consiste à substituer l'observation du *comment* à la recherche du *pourquoi*, ainsi que le prétend le positivisme, Ampère remarque au contraire que toute recherche scientifique est, à l'origine, d'ordre descriptif : elle constate l'ordre et la succession des phénomènes; ce n'est que plus tard qu'elle devient d'ordre rationnel et philosophique, en ne se bornant plus à

2. Le positivisme affirme « qu'il n'y a de vrai que ce qui peut être constaté expérimentalement, et que la seule expérience est celle qui nous vient des sens ». C'est là une assertion non seulement gratuite, mais directement contraire aux conclusions les plus certaines de la psychologie. Nous savons en effet que, outre les perceptions sensibles, l'expérience comprend encore les données de la conscience; que, si la cause et la substance sont inaccessibleles aux sens extérieurs, la conscience atteint directement une cause et une substance qui ne sont autres que l'âme elle-même.

Nous savons de plus que, au-dessus de l'expérience, des sens et de la conscience, nous possédons une faculté *a priori* qui a précisément pour objet le nécessaire, l'absolu. Sans doute, la raison ne nous donne pas l'intuition directe de l'être nécessaire et infini, comme le prétendent les ontologistes; il n'en est pas moins vrai que, dans les données que lui fournit l'expérience, et en particulier la conscience, elle découvre spontanément les principes universels de causalité, de substance, etc., et de là s'élève, par le raisonnement, à la détermination des causes particulières et jusqu'à la nécessité d'une cause première et transcendante, d'un être indépendant et absolu. Il est donc faux de prétendre que l'absolu nous soit inconnaissable, faute d'une faculté qui lui soit proportionnée.

3. Quant aux contradictions que le positivisme reproche à la métaphysique, elles proviennent, non pas de l'inanité de son objet, ni de l'impuissance radicale de l'esprit à le saisir, mais de la difficulté des problèmes qu'elle agite et, disons-le, souvent aussi des méthodes défectueuses suivies par les métaphysiciens.

Il est donc souverainement injuste d'en rendre responsable la science elle-même. Que dirait-on de celui qui condamnerait l'astronomie, la chimie et la médecine à cause des extravagances des astrologues, des alchimistes et des empiriques?

Du reste, il s'en faut que le désaccord entre métaphysiciens soit aussi radical que le positivisme veut bien le dire. Il est un certain nombre de vérités métaphysiques vraiment incontestables et admises par tous les philosophes dignes de ce nom, dont l'ensemble constitue cette *perennis philosophia* dont parle Leibniz.

4. Enfin, si le raisonnement d'Hamilton avait quelque valeur, il faudrait en conclure que l'absolu est non seulement *incon-*

rassembler et à coordonner les matériaux, mais en passant aux relations de causalité et de finalité.

Ainsi, pour citer un exemple, quand il s'est agi de la chute des corps et de l'ascension des liquides dans le vide, on a commencé par constater les faits et leurs lois empiriques; la recherche et la découverte des causes, c'est-à-dire de l'attraction universelle et de la pression atmosphérique, ne sont venues qu'après, et ont constitué un progrès considérable.

naissable mais encore *inconcevable*; que, loin d'en faire l'objet d'une science, nous n'en saurions pas même acquérir l'idée. Or, comme le remarque H. Spencer, « dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est en affirmer implicitement l'existence; c'est prouver que l'absolu est présent à notre esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose ». Bien plus, « de la nécessité même de penser en relations, il résulte que le relatif lui-même est inconcevable s'il n'est pas en relation avec un non-relatif réel... car, à moins d'admettre un non-relatif réel, le relatif lui-même devient absolu et nous accule à la contradiction. Il nous est donc impossible de nous défaire de la conscience d'une réalité cachée derrière les apparences, et, de cette impossibilité, résulte notre indéfectible croyance à cette réalité » (*Premiers Principes*).

§ 2. **Contradictions du positivisme.** — Après avoir réfuté les arguments du positivisme, il nous reste à prendre l'offensive et à montrer les impossibilités et les *contradictions* inhérentes à ce système.

1. Disons d'abord que, en exigeant de nous le sacrifice de notre raison, le positivisme est souverainement dégradant pour la nature humaine, qu'il découronne et condamne d'avance à ignorer ce qu'elle a le plus besoin de connaître : la nature, le pourquoi et la fin des choses, en particulier nos origines, nos devoirs, nos destinées, Dieu enfin, qui seul peut combler l'abîme de notre cœur. On a beau nous inviter sur tous ces points à l'abstention, à la neutralité; la raison ne saurait s'y résigner. Le poète l'a dit :

Je ne puis; malgré moi l'infini me tourmente;
Je n'y saurais songer sans crainte et sans espoir...
Qu'est-ce donc que ce monde et qu'y venons-nous faire?
Si, pour qu'on vive en paix, il faut voiler les cieux,
Passer comme un troupeau les yeux fixés en terre,
Et renier le reste, est-ce donc être heureux?

(A. DE MUSSET, *L'espoir en Dieu.*)

D'autre part, avouer avec Th. Ribot que ce sont là des questions que l'homme ne peut ni abandonner ni résoudre, c'est nous acculer de gaieté de cœur au désespoir.

2. Remarquons ensuite qu'en proscrivant comme illégitime l'usage des principes et de toute donnée rationnelle, le positivisme prononce l'arrêt de mort de la science, même de celle qu'il prétend restreindre à la recherche des faits et de leurs lois, car, nous l'avons vu, l'idée de loi suppose une croyance préconçue au principe de causalité, laquelle ne saurait s'expliquer par la seule expérience sensible.

3. Aussi bien, le positivisme a beau proclamer le règne exclusif

de l'expérience et du fait, on le surprend à chaque instant en flagrant délit de métaphysique. Ainsi, il raisonne, il expérimente, il induit, il déduit, etc. C'est donc qu'il admet *a priori* que tout a sa raison suffisante; qu'il y a des lois, de l'ordre, un plan dans la nature. Bien plus, à la base de la pyramide scientifique, il place les mathématiques; or la vérité mathématique n'est certainement pas perceptible aux sens; les figures que mesure la géométrie ne sont pas, telles quelles, des données de l'expérience, mais des conceptions idéales; les axiomes qu'elle invoque ne sont pas de simples faits généralisés, mais des intuitions supérieures de la raison. Comment accorder tout cela avec le principe qu'il *n'y a de certain que ce qui a été expérimentalement constaté*? (Relire en Logique ce qui concerne l'objet des sciences mathématiques, Art. I et II.)

4. Enfin le positivisme s'indigne et proteste quand on le taxe de matérialisme ou d'athéisme; il prétend bien rester neutre et ne pas se prononcer sur l'existence de Dieu, de l'âme, de la substance, et un instant après il définit l'âme : *l'ensemble des fonctions du cerveau et de la moelle épinière*; et il déclare que le monde entier est constitué par la matière et les forces de la matière; qu'on ne peut expliquer l'origine du monde ni par plusieurs dieux, ni par un seul. Lui qui pose en principe que les substances nous seront toujours inconnues, que nous ne saurons jamais ce qu'est une force, une sensation, un esprit, une matière, il affirme sans hésiter que la sensation n'est que de la force transformée; que l'âme n'est que matière, ou encore de pures sensations associées; ce qui, pour lui, revient à affirmer qu'une inconnue égale une autre inconnue. Le positivisme a beau se récrier; par là même qu'il prétend expliquer les faits sans la substance, l'homme sans l'âme et le monde sans Dieu, il tombe fatalement dans le phénoménisme qui nie la substance, dans le matérialisme qui nie l'âme, dans l'athéisme qui nie Dieu, c'est-à-dire que, bon gré mal gré, il fait de la métaphysique. Tant il est vrai qu'en pareille matière la neutralité est impossible, et qu'on ne peut mettre Dieu et l'âme hors la science sans aboutir fatalement à les mettre hors de la réalité.

Après avoir réfuté le scepticisme et le relativisme, il nous reste à conclure en faveur du *dogmatisme*, qui admet tout à la fois et la légitimité et l'objectivité de la certitude.

En effet, le dogmatisme ne saurait être l'objet d'une démonstration directe, puisqu'on ne peut sans cercle vicieux *démontrer* le droit qu'on a d'affirmer quelque chose; mais il est démontré indirectement par le seul fait qu'on a mis en évidence les prétentions insoutenables du scepticisme et du relativisme.

CHAPITRE IV

LE DOGMATISME ET LE RÉALISME MÉTAPHYSIQUE

ART. I. — Le dogmatisme.

Le *dogmatisme* (de *δογματίζω*, j'affirme) est cette doctrine qui affirme tout à la fois que la certitude est un état légitime de l'esprit, et que la connaissance a pour objet les choses elles-mêmes et non pas seulement les modifications qu'elles produisent en nous.

On distingue dans l'histoire de la philosophie deux sortes de dogmatisme de valeur bien inégale.

1. Un *dogmatisme naïf et exagéré*, d'après lequel nous pouvons arriver à une certitude *absolue*, et *adéquate* sur toutes choses. Telle paraît avoir été l'illusion du stoïcisme, quand il proclame que le sage est au-dessus du doute : *Sapiens non opinatur*.

C'est là évidemment une prétention insoutenable, et l'on comprend qu'elle ait provoqué une réaction en sens contraire. Malheureusement cette réaction dépassa le but, et au faux dogmatisme qui déclare la raison infaillible, succéda le scepticisme qui la proclame radicalement impuissante.

2. Le *dogmatisme modéré* se tient à égale distance de ces deux erreurs; et cela, non pas seulement par un instinct de modération fondé sur le bon sens vulgaire, mais encore pour des motifs vraiment rationnels et philosophiques.

Pour qui sait lire dans sa propre conscience, la valeur de la raison et la portée objective des idées premières et des principes de la métaphysique ne peuvent être l'objet d'un doute réel. Nous l'avons dit en parlant des *données de la conscience* et des *premiers principes* et nous venons de le redire dans la critique du *Scepticisme* et de l'*Idéalisme*, l'introspection nous met en possession absolument certaine de tous les éléments dont se compose notre connaissance de l'absolu (Voir Tome I, pp. 185 et 218 et Tome II, pp. 304 et 314). En effet, l'être avec ses deux grandes lois, qui sont les principes de contradiction et de raison suffisante, s'imposent à notre esprit avec évidence comme son objet nécessaire et comme les lois qui régissent en même temps et cet objet même, dans sa réalité, et la pensée qui spéculé sur lui. — Ce n'est pas tout : les idées premières de substance, d'unité et de durée, de cause et de fin, dont la compréhension déborde immédiatement tout contenu d'expérience, nous sont données, elles aussi, comme objectivement réelles, dans cette expérience à la fois concrète et absolue qu'est la conscience de nous-mêmes.

3. Dès lors le *dogmatisme modéré* est sagement fondé. Dans un certain sens, même, les prétentions du dogmatisme naïf se justifient : c'est bien sur toutes choses, depuis l'Être infini jusqu'à la réalité la plus humble et la plus voisine du néant, que notre esprit a le droit de prendre barre et de prononcer sans appel : *son objet est l'être*, sous la lumière des principes absolus; rien donc ne lui échappe de ce qui est être; rien même de ce qui, sans être tel en soi, peut cependant être pensé par lui à l'aide d'un être d'emprunt dont il lui plaît de le revêtir. Mais si l'*étendue* de son empire est *infinie*, le degré de souveraineté qu'il y exerce est limité dans sa profondeur et sa dignité. Toute réalité lui est accessible, sans doute, en tant qu'être, mais si le mode spécial de cette réalité n'est pas tombé dans le champ de son expérience interne ou externe, il n'en jugera que de loin et à l'aide de représentations très défectueuses, capables, s'il n'y prend garde, non seulement de le laisser dans une invincible ignorance, mais encore de l'entraîner dans les erreurs les plus grossières (Voir en Ontologie, p. 349, *l'analogie de l'être*).

4. On le voit, entre le *dogmatisme naïf et exagéré*, qui pense que tout être lui est *adéquatement intelligible* et pleinement *compréhensible*, et le *scepticisme* qui ne veut pas reconnaître la puissance de l'esprit humain, se tient une appréciation plus saine des relations qui unissent l'être et la pensée. Elle réside dans ce *dogmatisme modéré et raisonnable* qui reconnaît la portée légitime de la raison, sans perdre de vue ses limites infranchissables. Il affirme que nous pouvons arriver sur plusieurs points à une certitude véritable et objective, mais aussi que le doute est, en une foule de circonstances, le seul état légitime de l'esprit humain; que, là même où nous parvenons à la certitude, la connaissance que nous avons des choses ne leur est jamais pleinement *adéquante*, comme le donnerait à entendre la définition antique de la vérité : *adæquatio mentis et rei*, mais seulement plus ou moins conforme : *conformitas rei et mentis*.

5. Il en résulte que la science humaine est et restera toujours un mélange de connaissances solidement démontrées et d'ignorances reconnues invincibles, et que, comme le dit Pascal, « la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ». — *Nescire quædam magna pars scientiæ* (Publius Syrus).

Lactance résume très bien tout le débat : « Parmi les philosophes, dit-il, les uns ont prétendu qu'on pouvait tout savoir : ce sont des insensés; les autres, qu'on ne pouvait rien savoir : ils ne sont pas plus sages. Les uns ont trop donné à l'homme, les autres lui ont donné trop peu. Où est la sagesse? Elle consiste à ne pas croire qu'on sait tout, ce qui n'appartient qu'à

Dieu; ni qu'on ne sait rien, ce qui est le propre de la brute. Entre ces deux extrémités, il est un milieu qui convient à l'homme : c'est une science mêlée d'obscurités et comme tempérée par l'ignorance » (*Instit. divin.*, III, 6).

ART. II. — Le réalisme métaphysique.

§ 1. **Sa nature.** — En établissant le dogmatisme, nous avons montré que l'intelligence n'obéit pas seulement à des lois *subjectives* qui déterminent en elle une activité purement interne, mais qu'elle est soumise, en tant que faculté de connaître, aux lois qui la régissent en tant qu'être, aux lois même de l'être, qui sont les principes premiers. Il s'ensuit que tout ce que l'intelligence, à la lumière des principes, appréhende comme réel, doit être affirmé comme tel, dans l'ordre même où cette réalité s'impose à l'esprit : c'est-à-dire dans l'ordre des purs *possibles*, si l'intelligence voit seulement la *convenance* interne des termes du concept; dans l'ordre de l'*existence*, si l'intelligence voit directement et par intuition cette existence même, ou déduit sa nécessité en vertu du principe de raison suffisante.

Cette confiance dans l'intelligence humaine comme faculté de l'être réel constitue la *disposition d'esprit* et la *doctrine* que l'on nomme le *réalisme métaphysique*.

§ 2. — Objections idéalistes contre le réalisme métaphysique.

Le réalisme métaphysique affirme que les objets de la pensée possèdent, absolument et en eux-mêmes, une réalité, soit de possibilité, soit d'existence, indépendamment de la pensée qui les représente. En réfutant les différentes formes du scepticisme et du relativisme, nous avons répondu aux principales objections élevées contre cette doctrine. Il ne sera cependant pas sans utilité de les grouper et de les résoudre une dernière fois.

On peut ramener ces objections à trois types : objection *critique*; — objection *psychologique*; — objection *métaphysique*.

1. **Objection critique.** — Il ne peut pas y avoir *pour nous* d'autre objet que la pensée. « Comment, en effet, dit E. Le Roy, s'assurerait-on d'un accord entre la représentation et l'objet? Cela supposerait une comparaison exigeant que l'on puisse appréhender l'objet autrement que par la pensée. »

A cette première objection, on peut faire une *double réponse* :

a) Beaucoup de réalistes, et avec eux un grand nombre d'idéalistes, répondent qu'il ne peut être question, en effet, de *comparer* l'objet, pris en lui-même, avec la connaissance que l'on en a, mais que cette comparaison est inutile si, comme cela a lieu en réalité, la connaissance apparaît elle-même à la conscience comme

essentiellement relative à un terme connu distinct d'elle. Le seul parti raisonnable, disent ils, est de faire crédit sur ce point à notre nature intelligente et d'affirmer ce que, après une critique sévère, elle persiste à nous imposer.

b) La seconde réponse, plus complètement satisfaisante, est que la comparaison de la pensée avec l'objet est inutile si la connaissance atteint cet objet immédiatement et en lui-même; or, nous l'avons vu, c'est ce qui a lieu :

α) Dans l'intuition du moi par la conscience, notre esprit atteint immédiatement l'être, les deux principes premiers, comme lois de l'être et de la pensée, les notions métaphysiques fondamentales de substance, d'unité, d'identité, de durée, de cause et de fin (Voir Tome I, pp. 185 et suiv. et Tome II, pp. 304, 314 et 335).

β) Possédant ces données premières, notre esprit voit la nécessité absolue d'affirmer comme objectives certaines réalités atteintes par la pensée abstraite ou par la connaissance sensible.

2. **Objection psychologique.** — Le réalisme suppose nécessairement que l'esprit reçoit en lui une image de la chose et puis regarde cette image, ce qui est une manière très grossière de concevoir la pensée et, de plus, ne résout pas le problème de la connaissance (1).

Pareille conception de la connaissance, nous l'avons déjà dit, serait en effet extrêmement grossière. Nous avons ajouté qu'elle serait absolument inapte à fournir l'explication que l'on attend d'elle : car cette sorte de *présence réelle* d'un « double de l'objet » dans le sujet, étant admise, rien n'est fait pour autant dans l'ordre de la connaissance. Une semblable représentation, matériellement présente, n'est pas, comme telle, connue et n'est pas non plus la connaissance. — Mais cette notion de la connaissance n'est pas celle du réalisme authentique.

Comme nous le verrons en psychologie rationnelle, l'acte de connaissance intellectuelle ne consiste pas dans la constitution d'un double intérieur de l'objet, que l'esprit n'aurait plus qu'à contempler, mais il est l'*assimilation vitale consciente* du sujet à l'objet, assimilation qui n'est pas connue par le sujet à la manière d'une image *intermédiaire* entre lui et l'objet, mais qui est sa connaissance même. En d'autres termes, au lieu d'être une *image connue*, c'est une *assimilation connaissante*, c'est le *sujet lui-même devenu idéalement l'objet*.

Cette dernière formule nous donne déjà en grande partie la réponse à la troisième objection idéaliste.

3. **Objection métaphysique.** — Nous avons longuement exposé

(1) « Toutes ces théories (réalistes), dit Hamelin, reviennent fatalement à la proposition monstrueuse que la représentation est une peinture d'un dehors dans un dedans. »

et discuté cette objection en traitant de la dernière forme de l'idéalisme contemporain (Voir pp. 322 et suiv.).

L'idéalisme, nous l'avons vu, cédant à une préoccupation métaphysique très louable, ne peut se résoudre à considérer la réalité comme quelque chose d'hétérogène, d'irréductible à la pensée, qui opposerait à celle-ci un *en soi* opaque et impénétrable. Il faut, pense-t-il, que l'unité se fasse, et qu'elle se fasse au profit de la pensée.

— Nous répondrons à cette objection métaphysique que, dans la doctrine réaliste, l'être n'est pas le moins du monde hétérogène à la pensée; en effet :

a) *En lui-même*, α) L'être ne peut être que pour autant qu'il est l'abord le contenu même de la pensée créatrice (1).

β) Ses lois, les principes premiers, sont identiques à celles de la pensée elle-même.

b) *Par rapport à nous*, α) Aucun être ne nous est totalement opaque et impénétrable. Tous, au contraire, nous sont plus ou moins ouverts, accessibles et *transparents*, car, de tous, par cela seul qu'ils sont *être*, nous jugeons infailliblement et sans appel, nous la lumière des principes premiers.

β) Il est vrai que, notre intelligence étant finie, et donc imparfaite, aucun être ne nous est totalement transparent, mais cela n'empêche pas que nous connaissions plus ou moins complètement son essence ou sa nature : l'intelligence, en effet, pénètre l'être *intelligible* dans la mesure où elle-même, réalisant la perfection de l'être, réalise la perfection de l'*intelligence*.

γ) Quant à l'identité *réelle* du sujet et de l'objet, que l'idéalisme semble toujours exiger, comme étant à ses yeux la connaissance même, c'est une prétention panthéiste qui ne peut se soutenir et qui, d'ailleurs, prise dans son sens absolu, est aussi gratuite qu'elle est exorbitante. Elle possède cependant une âme de vérité à laquelle le réalisme fait sa part :

δ) L'objet, en effet, n'est connu par nous qu'au moyen d'une *assimilation* vitale par laquelle nous le *devenons* en quelque façon.

ε) Il reste cependant, nous l'avons dit, que, dans l'ordre de l'être et du connaître *finis* et *contingents*, l'unité parfaite du sujet et de l'objet ne peut se réaliser. Même lorsque le sujet se connaît lui-même, subsiste la dualité *logique* du connaissant et du connu comme tels. — Ajoutons que l'intelligence infinie, elle-même, malgré la *simplicité* absolue de son être et de sa connaissance, et bien qu'elle épuise toute l'intelligibilité des êtres finis et n'y ren-

(1) • Dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joannis, I, 3 : quod actum est in ipso vita erat • (S. Thomas, *de Potentia*, Q. III, art. 16, ad 24).

contre rien d'opaque ni d'impénétrable pour elle, ne peut cependant voir ces êtres que comme ils sont : Dieu les voit donc *distincts de Lui*, dans la pauvreté, mais aussi dans la *propriété* de leur être participé.

On le voit, la perfection absolue de la connaissance, si elle exige la parfaite pénétration de l'objet par l'intelligence, ne réclame pas le moins du monde l'absorption *réelle* de l'objet par le sujet. Dès lors il faut admettre que le dualisme de sujet et d'objet n'est pas opposé à la notion, même la plus pure et la plus parfaite, de la connaissance.

APPENDICE

Le doute méthodique.

Outre le doute *sceptique*, qui est une absurdité et un malheur, outre le doute *raisonnable*, qui est la conséquence nécessaire de l'imperfection de notre esprit, il y a aussi un doute volontaire, que Fénelon appelle *le doute du vrai philosophe* : c'est le doute *méthodique*. On peut le définir : une suspension volontaire et provisoire de notre jugement sur une proposition tenue jusqu'à présent pour certaine, afin d'en contrôler la certitude en la soumettant à une nouvelle épreuve.

I. — Montrons d'abord en quoi le doute méthodique diffère du doute sceptique.

1. Et d'abord, quant à sa *matière*, le doute méthodique peut bien remettre en question certaines vérités déjà admises, mais il ne saurait porter sur la légitimité même de nos facultés; tout au contraire, il suppose que l'intelligence a le droit et le pouvoir de se rendre compte de ses connaissances; tandis que le supposé du doute sceptique, c'est l'impossibilité radicale de la raison d'arriver jamais à la certitude.

2. Différence de *but*. Comme le remarque Kant, la suspension de l'esprit peut avoir lieu pour deux raisons : ou pour rechercher les motifs d'un jugement, ou pour ne juger jamais. Dans le second cas, la suspension du jugement est *sceptique*, *suspensio judicii sceptica*; dans le premier, elle est *critique*, *suspensio judicii indagatoria* : c'est le cas du doute méthodique. En effet, le doute méthodique est essentiellement un moyen, une *méthode* pour arriver à une certitude plus solide et plus raisonnée; aussi est-il hypothétique et provisoire; tandis que le doute sceptique est essentiellement une *fin*, un *système* arrêté et définitif, le dernier mot de l'esprit. C'est ce que Descartes exprime clairement, lorsque, parlant de son doute *par provision*, il dit : « Non que j'imitasse les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus; car au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile » (*Disc. de la Méthode*, III^e Partie).

3. Enfin le doute sceptique est *universel* en étendue, c'est-à-dire qu'il porte absolument sur toute certitude, sur la raison elle-même et ses premiers principes. Tandis que le doute méthodique est essentiellement *limité*; il repose nécessairement sur un fond de certitude; car d'un doute universel, qu'il soit réel ou fictif, sceptique ou critique, on ne peut logiquement rien tirer.

Comme le dit Malebranche, « si le doute pyrrhonien est un doute de tènè-

ores qui éloigne de la lumière, le doute cartésien naît de la lumière pour la produire à son tour » (1).

II. — L'utilité du doute méthodique, sagement compris et raisonnablement pratiqué, est incontestable. Il est la condition de toute recherche comme de toute démonstration scientifique. *Avant d'aborder la solution d'un problème*, dit Aristote, *il faut commencer par bien douter et par s'enquérir de toutes les difficultés dont le problème est entouré* (Métaphys., III).

Aussi voyons-nous l'École tout entière, et en particulier saint Thomas, énumérer complaisamment toutes les objections dont une thèse est susceptible, avant d'en entreprendre la démonstration.

1. De fait, il y a toujours intérêt et profit à passer au crible les vérités les plus assurées, à raisonner sa certitude, à la mettre provisoirement en question, afin de se la démontrer et de la reconquérir à nouveau. On la rend par là, sinon plus certaine, du moins plus motivée et, par suite, plus inébranlable; on la met à l'abri de l'objection et des doutes à venir : Or, plus les vérités sont grosses de conséquences, plus elles sont exposées aux sophismes des passions, plus aussi il importe de les soumettre au contrôle du doute méthodique. *Le savant est un douteur*, disait Claude Bernard (2).

• Dans la spéculation, dit Bacon, si l'on veut commencer par la certitude, on finit par le doute; au lieu que, si on commence par le doute, si on a la patience de l'endurer quelque temps, on finira par la certitude. »

2. Mais, en reconnaissant l'utilité du doute, gardons-nous de l'excès, et n'allons pas en faire la condition et le préliminaire obligé de toute certitude, au point de prétendre avec plusieurs qu'une vérité dont on n'a pas douté est une vérité problématique.

En réalité, le doute méthodique est aussi impossible qu'inutile en présence des vérités d'évidence absolue et immédiate, puisque, d'une part, elles ont ce privilège de forcer l'adhésion de l'esprit qui les contemple, et que, de l'autre, une fois mises en doute, aucune démonstration ne saurait nous en restituer la possession.

(1) Toutefois, il faut avouer que Descartes n'a pas su garder cette sage mesure; car en faisant porter son doute sur toute espèce de certitude, d'hypothétique il l'a rendu hyperbolique, et s'est enlevé par là même le moyen d'en sortir autrement que par un cercle. En effet, après avoir ébranlé tous les principes de raison, douté des vérités mathématiques, supposé que *Dieu peut nous avoir créés de telle manière que nous soyons toujours trompés, même sur les choses que nous pensons le mieux connaître*, la logique ne lui permet plus d'admettre la réalité objective de sa pensée, ni l'existence substantielle du moi, ni la connexion nécessaire entre la pensée et le moi pensant. En un mot, il n'a plus le droit de formuler comme un principe inébranlable son fameux *Je pense, donc je suis*. Pour rester logique, Descartes eût dû se contenter de dire : Il me semble que je doute; il est possible que je doute, mais je puis me tromper. — *Ille dupliciter peccavit*, dit justement Leibniz en parlant de Descartes, *nimum dubitando et nimum facile a dubitatione recedendo*.

(2) Le savant est un douteur, mais non pas un sceptique. « Le sceptique est celui qui ne croit pas à la science; le savant croit à la science; il admet même dans les sciences expérimentales un critérium ou principe scientifique absolu, qui est le déterminisme des phénomènes; il ne doute que de lui-même et de ses interprétations » (Cl. Bernard).

SECTION II. — IMPORTANCE, MÉTHODE ET DIVISION DE LA MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE UNIQUE

La légitimité de la métaphysique une fois établie, nous pouvons parler de l'importance de cette science, indiquer la méthode qui lui convient, ainsi que les divisions qu'elle comporte.

ART. I. — Importance de la métaphysique.

La métaphysique étant, comme nous l'avons dit, la science de l'être, principe de toute activité et sujet de toute qualité, il s'ensuit qu'elle est, par là même, la condition et l'âme de toutes les autres sciences, « le tronc qui les porte et les vivifie toutes, et dont elles ne sauraient se séparer sans se dessécher et mourir » (Descartes).

Elle répond à ce besoin supérieur de notre raison, qui est de connaître le fond et le pourquoi des choses, de pénétrer jusqu'à la substance, jusqu'à l'être et, autant que possible, jusqu'à la cause qui n'a plus elle-même de cause, jusqu'à l'absolu.

1. Aussi le savant, quelle que soit sa spécialité, ne saurait-il se désintéresser entièrement des vérités métaphysiques. Le géomètre se forme nécessairement une certaine conception de l'espace dont il étudie les lois et la mesure. Le physicien qui étudie les forces de la matière, le chimiste qui cherche à résoudre les corps en leurs éléments constitutifs, ne peuvent se dispenser de faire au moins quelque hypothèse sur la nature de la force et de la matière. Quel est le biologiste qui n'a pas essayé de définir la vie? Et quel est l'historien vraiment digne de ce nom, qui se résigne à ignorer si tout ici-bas est livré au hasard, ou s'il existe une Providence qui dirige les actes humains et les événements de ce monde d'après un plan conçu d'avance? Bref, qu'il le veuille ou non, tout savant fait de la métaphysique, et, s'il en fait sans le savoir, il est exposé à en faire de mauvaise (Cf. *Introduction*, Tome I, p. 8).

2. Et ce n'est pas seulement le savant qui doit se préoccuper des questions métaphysiques, mais tout homme simplement raisonnable, car elles sont aussi indispensables à la vie qu'à la science.

De fait, comment ne pas se demander si cette nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même; s'il y a un principe dernier d'où tout dérive; si ce principe doit être conçu sur le type de la matière ou sur celui de l'esprit, ou s'il est absolument indéterminable; si le monde a ou n'a pas de bornes dans l'espace,

s'il a eu ou n'a pas eu de commencement; s'il n'y a que nécessité ici-bas ou s'il y a place pour la contingence; si le monde est capable de progrès où s'il tourne éternellement dans le même cercle. Et surtout, d'où venons-nous nous-mêmes, où allons-nous et que sommes-nous? En d'autres termes, quelle est notre nature, notre origine, notre destinée? Ce sont là assurément des questions maîtresses pour tout être qui pense.

En réalité, impossible d'échapper au problème de l'absolu; il se pose à chaque instant de notre existence; il est nécessairement impliqué dans toutes nos actions et dans toutes nos pensées, et, fût-il insoluble, encore faudrait-il le discuter, montrer qu'il est insoluble et pour quelle raison. « S'il faut philosopher, dit Aristote, il faut philosopher; et s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher (pour prouver qu'il ne le faut pas); en toute hypothèse il faut donc philosopher. »

Nous avons vu que, sur tous ces points, la raison n'est pas vouée à une impuissance irrémédiable; reste à montrer quelle méthode elle doit suivre dans cette étude.

ART. II. — Méthode de la métaphysique.

§ 1. — La méthode de la métaphysique n'est pas purement *a priori*.

Parménide et plus récemment Spinoza ont prétendu appliquer à la métaphysique la méthode des sciences mathématiques. Ils partent de certaines notions, conçues *a priori*, sur l'être en soi, ses modes et ses propriétés essentielles, puis ils les appliquent par voie de déduction et de conséquence aux trois grandes catégories de la réalité : à la matière, à l'âme et à Dieu. — C'est là une marche défectueuse.

1. En effet, l'objet de la métaphysique n'est pas une idée purement abstraite, mais l'être existant et réel; or, pour connaître un être réel, son existence et sa nature, la première condition est d'observer. Procéder *a priori*, en pareille matière, serait transformer la métaphysique en abstraction creuse pour aboutir à l'idéalisme le plus vide, ainsi qu'il est arrivé aux Éléates. Nous l'avons dit ailleurs, la conséquence fatale de toute fausse méthode est de dénaturer l'objet auquel on l'applique. Sans doute, la métaphysique est une science éminemment rationnelle; encore faut-il que la raison soit fécondée et mise en possession de son objet. Or c'est l'observation qui lui rend ce service, et voilà pourquoi celle-ci est le point de départ obligé de toute métaphysique sérieuse.

2. Mais de quelle observation et de quels faits convient-il de partir?

Certains philosophes ont essayé de dégager les caractères généraux et les lois essentielles de l'être des données de l'observation sensible au moyen de l'analyse objective. Tel a été l'essai naïf des premiers sages, de Thalès, d'Anaximène, de Démocrite, qui prétendaient tirer de l'observation des phénomènes matériels la notion et les propriétés de la substance fondamentale dont toutes choses sont faites.

De ce genre est aussi la synthèse incomparablement plus puissante et plus rigoureuse d'Aristote, qui élève sa *Philosophie première* sur les données de la physique (μετὰ τὰ φυσικά).

Sans condamner absolument cette méthode, on peut dire qu'en prenant pour base les sciences de la nature, dont les progrès ont été si tardifs, elle se condamne à procéder bien lentement; qu'elle suppose de nombreuses et délicates observations, et s'expose à de fréquentes erreurs. Puis, comment et de quel droit conclure de l'être matériel à l'être spirituel? Ne sera-t-on pas toujours tenté de réduire la substance à la matière?

§ 2. — La métaphysique trouve son point de départ dans l'expérience, surtout dans l'expérience interne.

1. Toutes ces raisons ont conduit les modernes à adopter la voie ouverte par Descartes, et à partir de l'observation de soi-même (1). Et de fait, toute psychologie véritable est déjà en elle-même plus ou moins métaphysique, la conscience profonde étant révélatrice de l'être. Nous avons vu, en effet, que c'est en réfléchissant sur nos propres actes que nous acquérons les premières notions expérimentales de cause, de substance, de fin. De plus, nous avons établi ci-dessus, contre Kant, que l'intuition de la conscience nous permet d'affirmer l'identité des lois de la pensée et des lois de l'être, et d'ériger les principes de notre raison en lois ontologiques universelles.

2. La méthode psychologique est donc, tout à la fois, la plus courte et la plus sûre. Elle comprend les trois procédés suivants :

a) Recueillir par la *réflexion* les notions premières et les lois fondamentales de notre pensée, qui sont aussi celles de la réalité.

b) Transporter hors de nous, par l'*analogie*, ces lois et ces propriétés, non toutefois sans les avoir modifiées plus ou moins, selon les données de l'analyse objective; car, si l'analyse subjective suffit à nous révéler les caractères généraux de l'être, elle ne suffit pas à nous faire pénétrer la nature intime de ses princi-

(1) Tout en reconnaissant à Descartes le mérite d'avoir inauguré la méthode subjective et donné à la métaphysique sa vraie base en partant du fait de conscience, il faut avouer que ce philosophe n'a pas été conséquent avec lui-même en retournant si promptement à la méthode synthétique, chère à son génie mathématique, et en affirmant que *pour philosopher, il faut commencer par la recherche des premières causes, c'est-à-dire des principes d'où l'on déduira tout le reste.*

paies catégories. Il faut donc compléter les données de la réflexion par l'observation extérieure, sous peine d'ignorer la matière et de ne reconnaître d'autre substance que l'esprit.

c) Enfin, reste à nous élever par le *raisonnement* jusqu'à l'être premier et infini, jusqu'à Dieu, dans lequel seul les notions d'être, de cause et de fin trouvent leur perfection absolue et leur fondement métaphysique.

§ 3. — Certitude propre aux vérités métaphysiques.

Cette certitude est assez délicate à caractériser. Sans doute, en prouvant contre le positivisme et le criticisme que la métaphysique est une science véritable, nous avons démontré, par là même, qu'elle est susceptible d'atteindre la vérité et d'engendrer la certitude; toutefois cette certitude, bien que *métaphysique* dans son essence, est loin de présenter toujours une rigueur et une précision mathématiques.

1. Ici les problèmes sont si compréhensifs et en même temps si subtils; ils supposent des observations si délicates et si nombreuses, des déductions si lointaines, que l'esprit est rarement capable d'embrasser d'un coup d'œil la chaîne entière des raisonnements; aussi l'évidence de la conclusion n'a-t-elle pas toujours cette clarté qui force l'assentiment.

2. D'autant plus que ces conclusions elles-mêmes ne sont souvent vérifiables ni par l'expérience directe, comme en physique, ni par l'absurdité de leurs contraires, comme en mathématiques; car la nature et la constitution intime des causes et des substances de cet univers sont tout à la fois contingentes en elles-mêmes et hors de la portée des sens.

3. Ajoutons que la science de l'être infini, de sa nature, de ses attributs, de ses relations avec le monde, renfermera toujours une part de mystère nécessairement insondable à toute intelligence créée.

Pour toutes ces raisons, plusieurs conclusions de la métaphysique ne seront jamais qu'approximatives et analogiques. Celui-là seul pourrait trouver les formules absolues et définitives, qui connaîtrait le fond même de l'être et qui y lirait comme à livre ouvert la raison des phénomènes. C'est le privilège de Dieu.

ART. III. — Plan et division de la métaphysique.

On divise ordinairement la métaphysique en deux grandes parties : la MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE et la MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE.

§ 1. — La métaphysique générale ou ontologie.

Selon la définition d'Aristote, la métaphysique générale est la

science de l'être en tant qu'être, ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾧ ὄν. Elle est la science des notions universelles, des principes constitutifs de l'être et des conditions les plus générales de toute réalité. Telles sont les notions de vrai, de beau, de bien; les idées de cause et de fin, de substance et d'accident, de contingent et de nécessaire, de fini et d'infini, de relatif et d'absolu.

Beaucoup de ces notions ont déjà été étudiées dans le *Cours* au fur et à mesure des besoins (1). Mais nous ne nous en sommes guère occupés que selon les exigences particulières de chacune des questions traitées. Il nous reste à les examiner pour elles-mêmes et à pénétrer plus profondément dans leur nature intime.

§ 2. — La métaphysique spéciale.

La métaphysique spéciale envisage l'être non plus simplement en tant qu'être, mais dans ses trois formes déterminées : l'être matériel, c'est-à-dire *les corps*; l'être spirituel, qui est *l'âme*, et l'être absolu, qui est *Dieu*. Elle comprend donc trois grandes parties : la *Cosmologie*, la *Psychologie* et la *Théologie rationnelles*.

1. LA COSMOLOGIE RATIONNELLE, ou métaphysique de la nature, a pour objet, non pas d'étudier expérimentalement les lois et les formes multiples de l'être corporel, comme font les sciences physiques et naturelles, mais de déterminer rationnellement l'essence intime de la matière, ainsi que le principe et les conditions de la vie en général.

2. LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE, ou métaphysique de l'âme, a pour objet, non plus d'étudier l'âme par l'observation et l'expérience, comme fait la psychologie expérimentale, mais de déterminer rationnellement sa nature, ses destinées, ainsi que le caractère de son union avec le corps.

3. Enfin LA THÉOLOGIE RATIONNELLE, ou *théodicée*, étudie l'existence, la nature et l'action de Dieu, non pas à l'aide de la révélation et par la méthode d'autorité divine, comme fait la théologie positive, mais par les seules lumières de la raison.

(1) Voir notamment en Psychologie *les Données de la conscience*, p. 185; *l'analyse des vérités et des notions premières*, pp. 194 et suiv. et p. 202; en Logique critique, le chapitre de la *Vérité*; et en maint autre endroit.

LIVRE PREMIER*

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE OU ONTOLOGIE

L'objet de l'Ontologie est l'être considéré dans sa notion et sa constitution essentielle, ses manifestations et ses propriétés les plus générales.

De là, trois chapitres :

1. L'ÊTRE étudié sous le rapport de la *compréhension*, c'est-à-dire sa notion et sa constitution essentielle.

2. LES CATÉGORIES ou grandes divisions de la notion d'être sous le rapport de l'*extension*.

3. LES CAUSES. Dans ce troisième chapitre, nous examinerons la propriété remarquable que possèdent les différents êtres d'exercer diverses influences les uns sur les autres.

CHAPITRE PREMIER

L'ÊTRE

ART. I. — La notion d'être : Elle est réelle, une, transcendante et analogue.

§ 1. — Réalité de la notion d'être.

1. L'être qui fait l'objet de l'ontologie n'est pas quelque chose de mystérieux. C'est au contraire, nous dit saint Thomas, ce que notre esprit connaît le mieux, ce qu'il atteint tout d'abord en toutes choses. C'est aussi le concept le plus simple, dans lequel tous les autres se résolvent. Par le mot et par le concept d'être nous exprimons naturellement tout ce qui d'une manière quelconque *est ou peut être*.

Il va sans dire qu'au point de vue des règles de la logique, cette explication n'est pas une définition. Toute définition, en effet, doit remplir deux conditions : être plus claire que l'objet à définir

et expliquer la compréhension de cet objet en montrant son genre prochain et sa différence spécifique. La notion d'être est évidemment trop *claire* et trop *simple* pour pouvoir être définie.

2. Mais avant de pénétrer davantage dans la *nature* de l'être, assurons-nous de sa réalité.

Dire qu'une notion est réelle, c'est employer une formule abrégée pour exprimer qu'à cette notion répond un objet non pas fictif mais réel, qui *est* et qui est *tel* en soi, *a parte rei*, disent les scolastiques, indépendamment de l'idée que nous pouvons nous en faire. Or *la notion d'être est réelle*. Nous la trouvons en effet réalisée tout d'abord en nous-mêmes, puisque, comme nous l'avons vu, c'est de la conscience nécessaire de notre propre existence que nous avons tiré du même coup et la notion d'être et la réalité de cette notion. De plus nous la voyons réalisée hors de nous dans tous les objets dont les premiers principes établissent, à quelque degré que ce soit, la réalité.

§ 2. — La notion d'être est une, transcendantale et analogue.

1. De tout ce qui nous apparaît comme objet réel, nous disons sans réflexion; c'est *quelque chose*, c'est un être. Dieu est un être, je suis un être, le papier sur lequel j'écris est un être, de même la plume dont je me sers, l'encre dans laquelle je la trempe; bien plus, la résistance rigide ou molle de la chaise qui me supporte, étant elle aussi quelque chose de réel, est être. Le triangle dont j'examine les propriétés et qui n'*existe* pas, n'est-il pas réel lui aussi à sa manière, d'une réalité indépendante de mon esprit? A ce titre il est être. Enfin l'œuvre d'art dont j'ai le projet en tête et que je m'efforcerai plus tard de réaliser, est réelle, d'une réalité que mon esprit lui donne, mais qu'il ne peut lui donner absolument à sa fantaisie. Elle ne peut, tout comme le triangle, être réelle de cette réalité idéale, sans se conformer aux grandes lois de la pensée qui sont aussi lois de l'être. Cette œuvre d'art, elle aussi, est être.

On le voit, les objets les plus disparates, tout ce qui, à quelque degré et dans quelque ordre que ce soit, s'oppose au pur néant, est quelque chose, mérite le nom d'être et vient, à ce titre, se ranger sous un même concept. Et ce concept, pris dans sa plus grande généralité reste bien *un*, car tous les objets, quelque divers qu'ils soient entre eux, ont tous ceci de commun qu'ils s'opposent contradictoirement au néant, qu'ils sont quelque chose : la notion d'être est donc *une*.

2. Précisons la nature de cette unité.

Nous avons vu, en logique, les différentes classes d'objets s'échelonner sur les branches de l'*Arbre de Porphyre* et s'y subordonner les unes aux autres, sous les rubriques de genres et d'espèces, de

telle sorte que les espèces opposées entre elles par leurs différences spécifiques contradictoires, se rassemblaient pourtant dans l'unité d'un même genre. Quand il s'agit de la notion d'être, rien de semblable ne se produit. Le concept d'être, dans son *unité*, réunit tous les objets, quelque *divers* et opposés qu'ils soient entre eux; et si nous cherchons à faire de leurs oppositions et de leurs différences l'objet de concepts distincts du concept de l'être et s'opposant à lui pour le diversifier, à l'instar de différences spécifiques, cela nous sera impossible. Nous nous apercevrons, en effet, que ces nouveaux concepts, devant exprimer ce par quoi les êtres sont *réellement* et positivement divers entre eux, c'est-à-dire ce par quoi celui-ci est *tel*, et cet autre est *tel d'une autre manière*, expriment eux aussi *quelque chose*, — car les êtres ne diffèrent pas *réellement* par rien, — et, par suite, déversent tout leur contenu objectif dans celui du concept général d'être. Ils ne lui ajoutent donc rien qui lui soit absolument étranger et qu'il n'exprimât déjà à sa manière. Ils ne fournissent qu'un état plus distinct de la même notion.

Cette propriété en vertu de laquelle le concept d'être, tout en restant parfaitement *un*, déborde toutes les classifications et, se maintenant inchangé, exprime à lui seul toute la réalité des concepts objectifs par lesquels on tente de la diversifier, se nomme sa *transcendance* : la notion d'être *outrepasse* (*transcendit*) tous les cadres, se retrouve dans tous les concepts pour en constituer toute l'objectivité. Elle est *transcendantale* (1).

3. Étant *une* et *transcendantale*, la notion d'être est nécessairement *analogue*.

Définissons d'abord ce terme. Dans le vocabulaire scolastique, *analogue* s'oppose à *univoque* (2).

Un concept ou un terme est dit *univoque* lorsque, restant le

(1) Kant emploie le mot transcendantal dans un tout autre sens. Chez lui, « le mot transcendantal signifie toujours un rapport de notre connaissance non pas aux choses mêmes, mais seulement à la faculté de connaître ». Il désigne ce qui a rapport aux conditions même de la connaissance, antérieurement à son usage, *au-dessus*, pour ainsi dire, de son usage et le déterminant *a priori* de par les conditions, non de l'objet, mais de la faculté. On voit que le sens de ce mot devient totalement différent en passant du vocabulaire scolastique dans celui de Kant.

(2) Plus exactement, l'opposé d'*univoque* est « *équivoque* ». Un terme mental ou oral est appelé équivoque lorsqu'il désigne des objets disparates; or les équivoques sont de deux sortes: ou bien ils sont tels par hasard (*aequivoca casu*), par exemple le mot « Tartare » qui se trouve par hasard désigner en même temps l'habitant de la Tartarie et l'enfer des payens; ou bien ils sont tels à dessein (*aequivoca consilio*), à cause de quelque rapport existant entre les objets mêmes. L'exemple classique est le mot « sain », appliqué proprement à l'animal, dont il exprime une qualité réelle, et à la médecine, à la nourriture, etc., à cause de leur relation avec la santé de l'animal. Ces derniers équivoques se nomment aussi et plus souvent *analogues*. Si, comme dans l'exemple cité, le concept analogue ne se trouve réalisé que dans un seul des objets qu'il désigne (*analogum princeps*), l'analogie est dite *extrinsèque*. Dans le cas contraire, elle est *intrinsèque*: c'est ce qui a lieu pour le concept d'être.

même, il exprime toujours un objet formel parfaitement identique. Ainsi la nature humaine étant vraiment une, le concept et le mot *homme* sont univoques entre Pierre et Paul.

Un concept ou un terme est dit au contraire *analogue*, lorsque, restant le même, il exprime des objets qui sont en eux-mêmes simplement divers par toute leur réalité (*primo diversa*), sans que l'on soit fondé à isoler par la pensée un aspect réel sous lequel ils pourraient être regardés comme *identiques* entre eux. Si de tels objets ne sont pas purement *contradictaires* les uns des autres, comme le seraient l'être et le néant, il subsiste en eux une certaine *ressemblance*. Sans être identiques en quoi que ce soit, ils sont cependant semblables entre eux à quelque degré, et cela, de par toute leur réalité (1). C'est cette ressemblance, dont toute leur réalité est affectée, qui permet de les réunir sous le même concept analogue.

Or, nous venons de le voir en étudiant son *unité* et sa *transcendance*, la notion d'être, tout en restant une, désigne cependant les réalités les plus disparates et s'applique aussi à ce qui constitue en elles ce par quoi elles sont diverses, puisque cela même, à titre de réalité positive, est quelque chose et mérite d'être conçu comme être.

La notion d'être est donc *analogue*.

ART. II. — Principes métaphysiques de l'être. — L'acte et la puissance.

§ 1. — Nature des principes métaphysiques.

Concevoir clairement l'être et *se l'expliquer*, tel est le but principal de l'ontologie. Nous venons de remplir la première partie de ce programme en établissant l'objectivité et en déterminant la nature du concept d'être. Il nous reste maintenant à expliquer l'objet de ce concept.

1. Toute science doit expliquer son objet en remontant à ses causes et à ses principes. La métaphysique doit se conformer à cette loi, selon sa propre nature, et donner de son objet, qui est l'être dans sa plus grande généralité, l'explication dernière. Il faut donc qu'elle remonte aux causes premières, à la nature même de la cause et atteigne les principes constitutifs et explicatifs de l'être les plus profonds.

Réservant pour la Théodicée l'explication des êtres par leur cause première, et pour le chapitre III de l'ontologie, l'étude des

(1) On comprendra sans peine que les réalités les plus diverses se ressemblent à quelque degré si l'on se rappelle qu'étant toutes créatures de Dieu, tout ce qu'elles sont ressemble plus ou moins à leur commune cause première. Puisqu'elles ressemblent en commun à Dieu, il faut bien avouer qu'elles se ressemblent entre elles.

causes extrinsèques, nous nous bornerons dans le présent chapitre à l'examen des *principes* qui rendent compte de la compréhension même et de la constitution intrinsèque de l'être.

2. Avant de parler de ces principes métaphysiques explicatifs et constitutifs de l'être, définissons les termes employés :

Aristote nomme en général *principe* « *ce par quoi une chose est, devient ou est connue* ».

a) Parmi les principes, les uns sont avant tout *directeurs de la connaissance*, comme le principe d'identité et ses dérivés : ce sont des principes métaphysiques auxquels, dans cette étude comme dans tout autre usage de la pensée, nous avons à nous conformer, mais ce n'est pas d'eux qu'il s'agit ici.

b) D'autres influent du dehors la réalité à l'objet dont ils sont les principes : ce sont les *causes extrinsèques*, dont nous parlerons plus loin.

c) D'autres constituent la *compréhension du concept*, par exemple les deux notes *animal raisonnable* dont la synthèse forme le concept d'homme : ce sont les *principes métaphysiques explicatifs*.

d) D'autres enfin constituent la *réalité* même en la composant : ce sont les principes ou éléments proprement *constitutifs, physiques ou métaphysiques*, de l'être.

α) Les principes *physiques* sont ceux dont se compose la réalité physique considérée comme telle : les parties étendues d'un corps continu, les corps chimiques élémentaires qui forment un composé, sont des principes physiques. On le voit, quelque intime que soit leur union ou leur combinaison, chacun d'eux a pourtant son unité ; c'est une chose, au plein sens du mot ; ou, tout au moins, revenu à son état d'isolement, rien ne lui manque pour exister et pour être quelque chose à son compte.

β) Il n'en est pas de même des principes constitutifs *métaphysiques*. Sans être à proprement parler des *choses*, ils sont cependant réels et méritent le nom d'être. Ce ne sont pas des êtres jouissant de l'unité et de la réalité complètes et capables d'exister à leur compte (*ens quod*), mais des entités incomplètes (*ens quo*), éléments réels qui doivent se trouver fondus avec d'autres pour que de leur fusion intime résulte l'unité stricte de composition réelle métaphysique.

§ 2. — Les notions d'acte et de puissance.

1. *L'origine des notions d'acte et de puissance* est l'observation courante des changements qui se passent sous nos yeux : l'eau soumise à l'action de la chaleur devient chaude, de froide qu'elle était d'abord. De son côté, le feu qui jusque-là se contentait de se consumer et de rayonner sans utilité appréciable, est devenu en

fait un agent utile en échauffant cette eau. Pour l'eau et pour le feu un événement nouveau s'est présenté : la première a reçu passivement une qualité qu'elle n'avait pas, le second a produit un effet qu'il ne produisait pas auparavant. On dit que l'un et l'autre ont *passé de la puissance à l'acte*. Mais on le dit dans un sens bien différent : l'eau froide qui était en puissance *passive* par rapport à la chaleur a acquis cette manière d'être nouvelle : sous le rapport de la chaleur elle est maintenant *en acte*, la chaleur qu'elle a acquise se nomme son *acte*. — Quant au feu, il a passé de la puissance *active*, qui était le *pouvoir* de chauffer, à l'acte de cette puissance active, qui est l'*action* de chauffer.

De même, notre intelligence, d'abord en puissance (passive) par rapport à la science, passe à l'acte sous l'influence du maître ou du livre qui lui communique la science.

2. Le maître et le livre, ainsi que le feu dans le premier exemple, possédaient en eux-mêmes d'une certaine façon l'acte qu'ils ont transmis par leur action à l'être sur lequel ils ont agi. Ils n'ont pas eu besoin, au moment où ils étaient pleinement *disposés* à agir, de recevoir une détermination nouvelle pour agir *en fait* ; sinon il faudrait dire que l'agent, en tant qu'agent, est passif et que l'activité n'est en lui qu'une qualité inerte passivement reçue : ce qui serait contradictoire. Quant au résultat de leur action, il se trouve tout entier dans le patient qui, sous leur influence, a passé de la puissance *passive* à l'acte.

3. *Axiomes*. — C'est ce que les scolastiques expriment par les axiomes suivants :

a) Tout ce qui est mû, — mis en mouvement (métaphysique), c'est-à-dire changé de quelque manière que ce soit, — est mû par un autre que soi-même.

b) Aucun être ne passe de la puissance passive à l'acte, sinon par l'action d'un autre qui possède cet acte en quelque façon.

c) L'agent, comme tel, n'a pas à être mû pour passer de la puissance active à l'acte.

d) Enfin, l'action, — c'est-à-dire le *résultat* de l'action, la chose faite et non l'*activité* de l'agent, — n'est pas dans l'agent *comme tel*, mais dans le *patient*.

§ 3. — L'acte et la puissance considérés en général comme principes explicatifs.

1. Le *mouvement* métaphysique, c'est-à-dire tout changement réel survenant dans un être, nous a suggéré les notions générales d'acte et de puissance. Il sert, de plus, à nous montrer comment, du concours de l'acte et de la puissance résulte l'être déterminé de telle ou telle façon : dans l'esprit du savant, par exemple, l'esprit est la puissance, la science est l'acte, l'être *en acte* est le

savant. On le voit donc, tout être en acte peut nous suggérer, lui aussi, les notions d'acte et de puissance. Le seul fait d'exprimer cet être en acte par plusieurs notes unies en un concept complexe, sera déjà un commencement d'explication métaphysique de sa nature.

Si l'on fait réflexion maintenant sur le rapport qu'ont entre eux les divers éléments du concept composé par lequel on s'est ainsi expliqué l'objet, on verra que les uns jouent le rôle de *déterminant*, les autres celui de *déterminable* : L'élément déterminable se nomme la *puissance*, le déterminant se nomme l'*acte*.

2. Tout ce que nous appréhendons par des concepts complexes s'explique ainsi par l'acte et la puissance; mais pour que cette explication ait une valeur *métaphysique*, il ne faut pas qu'elle se réduise à un procédé plus ou moins fictif que nous imposerait seule l'infirmité de l'esprit humain. Notre raison, en effet, abstrait et par conséquent divise tout ce qu'elle touche, mais elle ne doit pas être dupe de son propre ouvrage ni prendre au sérieux toutes les divisions qu'elle introduit elle-même dans son objet. Elle *peut*, donc elle *doit* savoir si ce morcelage mental lui est imposé par l'objet même ou simplement par une condition subjective de sa propre nature. Dans le premier cas seulement la distinction des notes du concept aura une portée métaphysique. C'est ainsi que, tout en sachant très bien que Dieu, par la plénitude même de son être, et que le dernier élément de la matière, par la pauvreté du sien, sont absolument simples, nous ne pouvons cependant les concevoir par des idées simples : nous devons au moins, dans l'un et l'autre cas, déterminer le concept d'être par un qualificatif qui le fasse sortir de sa généralité absolue. S'il nous plaît alors de nommer acte et puissance les éléments de ces concepts, nous devons éviter de les considérer comme acte et puissance métaphysiques : ce sont de purs principes logiques, ce ne sont pas des principes métaphysiques explicatifs.

3. Il n'en va pas de même lorsque la pluralité irréductible des notes conceptuelles nous est imposée par les exigences de l'objet lui-même. La composition du concept est fondée dans ce cas sur une certaine composition d'acte et de puissance dans l'objet réel. Pourquoi, par exemple, le concept d'*animal raisonnable* offre-t-il par la seule composition de ses éléments une explication métaphysique de l'homme? C'est qu'il y a dans l'homme un ordre d'activités réelles distinct d'un autre ordre, réel lui aussi, et s'ajoutant au premier pour le perfectionner : Pierre digère en lisant le journal, alors que son chien, à côté de lui, n'est capable que de la première de ces deux fonctions. Au titre réel de ses opérations végétatives et sensitives, Pierre est justement dénommé animal et partage cette dénomination avec son chien.

Mais ce dernier n'en mérite pas d'autre, tandis que la série, non moins réelle, des opérations intelligentes de Pierre nous pousse à compléter en lui le genre « animal » par la *différence spécifique* « raisonnable » qui, dans le concept, joue par rapport à animal le rôle d'acte.

§ 4. — L'être possible.

1. Tout être en puissance *passive* manque d'une perfection qu'il pourrait avoir. Cette perfection, qui n'existe pas encore et peut-être ne sera jamais réalisée en fait, *peut exister*, elle est *possible*.

Lorsqu'il s'agit d'une perfection susceptible d'être réalisée dans un *sujet* qui ne la possède pas encore, ce sujet est dit *en puissance subjective* par rapport à elle.

Étendant cette notion de possibilité à tout ce qui, n'existant pas, peut exister, soit dans un sujet préexistant, soit par soi-même et en dehors de tout sujet, nous obtenons l'idée de *puissance objective* ou de *pur possible*.

2. On distingue la possibilité *intrinsèque* et la possibilité *extrinsèque*.

a) **Possibilité intrinsèque.** — Est intrinsèquement possible tout être dont le concept n'implique pas contradiction : un cercle carré ne jouit pas de cette possibilité, car les deux notes qui composent ce pseudo-concept se détruisent mutuellement. Il n'est et ne peut être absolument rien. Un être vivant matériel n'ayant que deux dimensions n'est pas non plus intrinsèquement possible : il devrait, en effet, par hypothèse, contenir une certaine quantité de matière organisée, mais étant supposé, d'autre part, réduit à un plan géométrique, il n'en enveloppe aucune : son concept est donc contradictoire, il ne peut pas être.

La possibilité intrinsèque s'appelle aussi *réalité d'essence*, car l'essence se définit *ce par quoi l'être est ce qu'il est*, ou ce qui répond en lui à la question qu'est-ce que c'est? *quid est?* D'où le nom de *quiddité* (*quidditas*) donné par les scolastiques à l'essence.

b) **Possibilité extrinsèque.** — Un être a beau posséder la vérité d'essence ou possibilité intrinsèque, s'il n'existe pas il est absolument incapable de s'élancer de lui-même dans l'ordre de l'existence. En fait, dans cet état de pure possibilité il n'est rien de plus que le contenu d'une idée vraie. Pour qu'il passe de la puissance objective à l'acte, pour qu'il devienne un être au sens premier et plein de ce mot, il faut l'intervention d'une cause efficiente.

Cette relation d'une essence possible à sa cause s'appelle la possibilité *extrinsèque*.

3. Par rapport à l'existence et à la pure possibilité, la situation de l'Être nécessaire et des êtres contingents est absolument différente. Dieu ne peut pas être dans l'état de pure possibilité : sa réalité d'essence comprend l'existence nécessaire. Et comme Il est la cause première de tous les autres êtres tant pour leur réalité d'essence que pour leur existence, l'être actuellement existant par lui-même précède purement et simplement le possible : *l'acte prime la puissance*.

Pour l'être contingent, au contraire, la possibilité précède l'existence : avant d'être il faut qu'il puisse être.

4. **Le Fondement des possibles.** — Bien qu'antérieure à leur existence, la possibilité des êtres contingents n'est cependant pas absolument indépendante, soit en elle-même (*fondement réel*), soit par rapport à la connaissance que nous pouvons en avoir (*fondement logique*).

a) **Fondement logique des possibles.** — Il ne suffit pas, en effet, pour être assurés de la possibilité de tel être, que nous ne découvrions pas de contradiction entre les notes de son essence (*possibilité négative*). Il est nécessaire, en outre, que nous voyions positivement la convenance de ces notes (*possibilité positive*). Mais rien n'entre dans notre esprit sans avoir été d'abord, en quelque façon, objet d'expérience externe ou interne et, d'autre part, ce qui n'existe pas ne peut être objet d'expérience; d'où la nécessité pour notre esprit de déduire le possible de l'existant et la nécessité où il se trouve de partir de l'être existant pour en établir avec certitude la possibilité. C'est ainsi que, connaissant par expérience les divers éléments de la nature animale, nous pourrions établir à coup sûr la possibilité d'un mouton à six pattes, tandis que, n'ayant l'expérience que de notre âme, nous ne pouvons être absolument sûrs *a priori* de la possibilité d'un ange.

b) **Fondement réel des possibles.** — Considéré en lui-même, il est clair que le possible dépend de Dieu. Ce n'est pas à dire que Dieu puisse *arbitrairement* disposer des essences et décréter la possibilité du cercle carré. La toute-puissance même ne peut faire que le néant soit quelque chose ni qu'il puisse exister : ce n'est donc pas ainsi que les possibles dépendent de Dieu. Mais Dieu, comme cause première et souverain exemplaire, doit posséder dans son infinie simplicité toutes les perfections concevables; dès lors, la vérité des essences, ou leur possibilité intrinsèque n'est telle que parce qu'elles sont à quelque degré une imitation de l'essence divine. Quant à leur existence, nous l'avons dit, elle n'est réalisable que s'il existe une puissance créatrice.

Le fondement réel des possibles n'est donc autre que Dieu; et

leur être idéal est constitué par l'Essence divine se connaissant elle-même comme imitable et toute-puissante (1).

§ 5. — L'acte et la puissance, principes constitutifs.

La considération de l'acte et de la puissance comme principes métaphysiques explicatifs de l'être est fondée, nous l'avons vu, sur la nature même de l'être dont elle fournit l'explication; mais il ne s'ensuit pas nécessairement que l'acte et la puissance en soient les composants réels. Rien cependant ne s'oppose *a priori* à ce qu'il en soit ainsi. Qu'en est-il? Question de fait à laquelle les faits doivent seuls répondre.

1. Or ma conscience (psychologique) me montre que, joyeux et ignorant hier, je suis aujourd'hui triste et savant. Restant le même, j'ai changé : la joie et l'ignorance, identifiées avec moi-même hier, ont fait place à la tristesse et à la science, qui, aujourd'hui, se confondent avec moi. Ces manières d'être qui se succèdent en moi sont donc distinctes de moi, et distinctes réellement puisque, le moi demeurant, elles disparaissent et reviennent; sans être des choses au sens complet du mot, elles sont cependant bien réelles. Elles déterminent le moi comme l'acte détermine la puissance : le moi permanent, en effet, constitue le sujet (*puissance subjective*) qui les soutient et reçoit d'elles en même temps une perfection nouvelle, c'est-à-dire un acte. Le moi affecté de ces manières d'être s'explique donc parfaitement par la composition d'acte et de puissance. Mais ici, on le voit, l'explication a d'emblée une valeur réelle et métaphysique : cette puissance et cet acte se nomment *substance* et *accident*.

2. Plus profondément encore dans la constitution réelle de l'être, l'observation des faits nous révèle la présence de l'acte et de la puissance : sous nos yeux, les êtres du monde matériel changent de nature. Le changement le plus frappant et le plus significatif est celui de la matière brute qui devient vivante et s'intègre dans l'unité substantielle du vivant qui s'en nourrit. Il y a transformation, non pas seulement accidentelle, comme dans le premier exemple, mais *substantielle*, car elle pénètre jusqu'à la racine même des propriétés de l'être et l'atteint jusque dans son unité. Quelque chose d'identique subsiste cependant à travers ces transformations, et ce quelque chose qui se prête au changement substantiel joue le rôle de puissance : on l'appelle la *matière* et l'acte qui le perfectionne substantiellement se nomme la *forme substantielle*.

3. A son tour cet élément matériel qui de non vivant est devenu vivant, provoque une analyse métaphysique encore plus pro-

(1) Cf. S. Thomas, *De Potentia*, Q. I, art. V, ad 11. — Q. III, art. V, c. et art. XVI ad 24. — *De Veritate*, Q. III, art. II, c.

fonde. Supposons que nous avons affaire en lui à l'atome chimiquement simple qui entre dans tous les composés et se prête à toutes les combinaisons. Au regard de l'esprit cependant il n'est pas simple : il offre deux séries d'attributs rationnellement irréductibles : il est inerte, passif, étendu et indifférent à telle ou telle figure et, en même temps, il est actif, déterminé, il possède en propre telle quantité, telle densité, telle configuration. Comment la simplicité parfaite rendrait-elle compte de ces propriétés réelles opposées? Par contre il est physiquement simple et réellement indécomposable. C'est donc d'une composition réelle plus profonde qu'il s'agit ici. Nous retrouvons encore nos deux principes métaphysiques : l'*acte*, principe de la perfection, de la détermination, de la qualité, de l'activité : c'est la *forme substantielle* de cet atome; et la *puissance*, racine de l'indétermination, de la quantité, de l'inertie, de la passivité : c'est sa *matière*. Remarquons, en outre, que la matière dont il s'agit ici, c'est la *pure puissance* qui n'a d'elle-même aucune détermination, mais qui les tient toutes de la forme substantielle. Elle n'est pas en elle-même quelque chose, à proprement parler, elle n'a ni qualité ni quantité propre, elle n'est *nec quid, nec quale, nec quantum*, disent les scolastiques après Aristote : c'est la *matière première, materia prima*.

4. Tels sont les principes métaphysiques non seulement explicatifs, mais *constitutifs* de l'être. Ils ne sont pas eux-mêmes, répétons-le, des êtres et des choses au sens premier et complet du mot. Ce sont des composants réels de la réalité *une* : unité métaphysique accidentelle dans le premier cas, unité substantielle dans les deux derniers.

Cette explication scolastique des êtres par la composition d'acte et de puissance, loin d'avoir perdu ses droits par suite du progrès des sciences de la nature, mérite, nous le verrons plus loin, d'être comptée parmi les acquisitions définitives de la philosophie.

APPENDICE

L'Essence et l'Existence (1).

I. — Sens de la question.

Au sujet de tout être l'on peut poser deux questions : « Qu'est-il? » et « existe-t-il? ». A la première on répond en donnant l'*essence* de cet être; la réponse affirmative à la seconde exprime son *existence*.

1. La réflexion nous montre que lorsqu'il s'agit de Dieu, ces deux questions n'en font qu'une, car l'existence actuelle fait partie de la définition de l'Être

(1) Les notions d'essence et d'existence viennent d'être exposées d'une manière qui semble suffisante. Nous n'y serions pas revenus n'était l'importance accordée de nos jours à cette question purement scolastique, étrangère au programme du baccalauréat.

nécessaire : il serait contradictoire de le penser comme n'existant pas. Pour tous les autres êtres, au contraire, les deux questions restent parfaitement distinctes, au point de nous permettre de résoudre complètement la première sans entamer le moins du monde la réponse à la seconde : nous pouvons déduire toutes les propriétés du triangle sans avoir besoin de savoir si jamais un seul triangle a été réalisé. Il suffit que des éléments d'expérience nous aient permis seulement d'en construire l'idée cohérente.

2. De ce que nous venons de dire il résulte qu'en Dieu essence et existence ne sont *aucunement* distinctes entre elles. Pour les être finis et contingents, au contraire, leur notion ne contient pas parmi ses notes l'existence : qu'ils existent ou qu'ils n'existent pas, l'idée qui nous représente ce qu'ils sont reste absolument la même ; la seule différence, — appréciable pour eux sans doute, mais fort indifférente à la science, — est que, dans un cas, il sont en eux-mêmes quelque chose de *réel*, au plein sens du mot, et que, dans l'autre, ils ne sont que le contenu d'une *idée* bien faite. En d'autres termes, étant contingents, ils peuvent ne pas exister et, par suite, ce qu'ils sont peut être pensé avec vérité comme n'existant pas : leur essence peut se concevoir sans leur existence. La distinction faite par notre esprit entre leur essence et leur existence est donc légitime, elle est fondée sur la nature même des choses. C'est à tout le moins ce que l'on nomme distinction de raison fondée ou distinction *virtuelle* et les termes de cette distinction sont des principes métaphysiques explicatifs.

3. Il suffit, semble-t-il, de comprendre ces explications pour les adopter sans hésitation et sans controverse. Et de fait, à leur sujet l'accord est unanime parmi les scolastiques. — A partir d'ici s'accusent les divergences :

L'essence et l'existence sont-elles seulement des principes *explicatifs* que la raison seule distingue, ou sont-elles aussi principes métaphysiques *constitutifs* de l'être contingent et fini, de telle sorte qu'elles soient entre elles réellement distinctes, *irréductibles entre elles dans l'être même, tel qu'il est en soi*, et composant l'être fini, non sans doute comme chose et chose « toutes faites » (*ens quod*), mais comme réalités incomplètes (*ens quo*), combinées et fondues dans l'unité de l'être existant, c'est-à-dire comme *acte réel et puissance subjective*? (1)

NOTA. — Il ne s'agit pas, notons-le bien, de décider si entre l'essence seulement *possible* et son existence, c'est-à-dire son état de réalisation, il y a distinction réelle. L'on s'accorde en effet à reconnaître que l'essence possible et son existence s'opposent comme la réalité proprement dite et la simple idée de cette réalité : il y a entre elles *distinction réelle négative*. Mais il s'agit de savoir si dans l'être fini et contingent, *supposé existant*, l'essence et l'existence sont réellement distinctes au sens que nous venons d'indiquer.

Sur ce point la tradition scolastique se divise en deux grands courants.

II. — Les solutions.

L'École dite *Thomiste* admet en général la *distinction réelle*.

Les *Franciscains*, ainsi que *Suarez* et ses disciples et bon nombre d'autres, s'en tiennent à la *distinction virtuelle*.

1^{re} Opinion : distinction réelle.

Dans l'être fini et contingent *qui existe*, l'essence et l'existence sont réellement distinctes comme puissance subjective et acte réel.

Cette opinion, ainsi entendue, s'appuie sur trois arguments principaux : le

(1) On le voit, nous prenons l'expression « *distinction réelle* » dans le sens que lui donne la tradition scolastique, et non dans le sens de théories toutes récentes, d'après lesquelles la distinction réelle n'est pas censée avoir lieu entre des éléments composant l'être *tel qu'il est en soi*, mais seulement entre des termes définissant la réalité en fonction de l'esprit.

premier, tiré des exigences de l'*existence*; le second, de celles de l'*essence*; et le troisième, de l'*irréductibilité idéale* des notions d'*essence* et d'*existence*.

1^{er} Argument. — L'*existence* (*esse*), prise en elle-même, ne dit que la perfection positive d'être. Si donc on la suppose donnée seule, sans aucun principe limitatif qui la reçoive et la finisse, — comme une puissance reçoit et limite son acte, — il est nécessaire ou qu'elle soit réellement et positivement infinie, ce qui répugne à la nature de l'être *fini*; ou qu'elle se limite par elle-même, ce qui serait contradictoire, car la même notion simple devrait dire en même temps être et non être.

2^e Argument. — L'*essence*, à son tour, doit être réellement distincte de l'*esse* ou existence et la recevoir comme puissance subjective; sinon l'*essence*, identifiée absolument avec son existence et constituée réellement par son existence même, serait son propre *esse*; et dès lors, ou bien elle serait nécessaire, ce qui répugnerait à la nature de l'être *contingent*; ou bien il faudrait dire que l'*existence* peut ne pas exister, ce qui serait contradictoire dans les termes mêmes.

3^e Argument. — La troisième raison en faveur de la distinction réelle s'appuie sur l'*irréductibilité idéale* de l'*essence* et de l'*existence*.

Selon les principes d'un sage dogmatisme, on doit admettre que, lorsque des concepts bien formés et complets dans leur ligne formelle, se montrent irréductibles entre eux, les réalités qu'ils expriment sont distinctes entre elles. C'est en effet la chose même qui, dans ce cas, met entre les objets de ces concepts une distinction que notre esprit n'a pas créée et qu'il a simplement le devoir d'enregistrer. Or le concept de l'*essence* contingente et finie, même lorsque cette essence existe, ne contient point parmi ses notes l'*existence*.

Bien plus il est vrai de dire non seulement que le contenu formel du concept de l'*essence* *néglige* l'*existence*, en fait abstraction, mais encore qu'il la *repousse* comme devant toujours lui rester *formellement* étrangère; sinon du possible à l'actuel le concept changerait et l'être contingent existant devrait être conçu comme étant formellement son existence, ce qui n'appartient qu'à Dieu.

2^e Opinion : distinction virtuelle.

1. Principes de solution.

a) Étant donnée la nature abstractive de l'esprit humain et la nécessité où il se trouve de distinguer entre elles et d'opposer mentalement les formalités multiples d'un objet, même lorsqu'elles sont réellement identiques entre elles, une distinction réelle doit toujours être établie par de bonnes preuves.

b) En revanche, qui propose de s'en tenir à une simple distinction virtuelle doit montrer :

α) Que les objets ainsi distingués par lui ne doivent pas se confondre dans un concept unique,

β) et que, d'autre part, les raisons données en faveur de la distinction réelle n'ont pas la force d'établir cette distinction.

Que si, de plus, il démontrait que les notions sur l'opposition desquelles on prétendait fonder la distinction réelle exigent l'identité réelle de leurs objets, cette distinction perdrait même la valeur d'un système probable.

Les partisans de la distinction virtuelle entre l'*essence* et l'*existence* prétendent remplir parfaitement les deux premières conditions. Quant à la troisième, plusieurs d'entre eux pensent y satisfaire, non sans doute pour la théorie de la distinction réelle prise dans son ensemble, mais pour telle ou telle de ses conclusions.

2. Arguments en faveur de la distinction virtuelle.

a) Il y a au moins une distinction virtuelle entre l'*essence* et l'*existence*. Nous l'avons montré dans la position même de la question, l'être créé, comme *fini*, laisse en dehors de lui des perfections réelles qu'il ne possède pas; et,

comme *contingent*, il peut cesser d'être, la notion de son essence restant d'ailleurs parfaitement intacte.

b) *Insuffisance des preuves de la distinction réelle.* — Les tenants de la distinction virtuelle font ainsi la critique des trois principaux arguments de la première opinion :

Critique du 1^{er} argument

Le premier argument considère l'existence (*l'esse*) comme étant *d'elle-même* parfaitement une et infinie, de sorte qu'elle ne puisse être limitée par elle-même, mais seulement par autre chose qu'elle-même; et que, par conséquent, la différence du fini et de l'infini vienne formellement de ce que *l'esse* reste en Dieu à l'état pur, tandis qu'il se trouve limité dans la créature par le fait de sa réception dans une essence finie. Or cette solution est exposée à deux graves difficultés :

a) Elle suppose, en effet, pour être cohérente, que *l'esse* est un *acte*, strictement *un* de lui-même, et limité, différencié, multiplié uniquement par la *puissance* qui le reçoit. Mais un acte, même quand il est reçu et différencié *en fait* par la puissance limitatrice, reste *un*, *en droit*, et garde, dans ses diverses réalisations limitées une tendance réelle à l'unité et à la perfection absolue de sa notion. C'est ainsi que l'espèce reste vraiment une, dans la multiplicité et la diversité des individus qui la possèdent, parce qu'en chacun d'eux se trouve la *forme*, acte spécifique multiplié et différencié en fait, mais non par lui-même, multiplié et différencié *in se*, mais non *ratione sui*, disent les scolastiques.

Or cette doctrine de l'acte reçu et limité par la puissance ne peut s'appliquer, comme le voudraient les tenants du premier argument, aux relations de *l'esse* et de l'essence. Il faudrait, en effet, dire alors que *l'esse* est, de lui-même, *ratione sui*, *univoque* entre Dieu et les créatures, qu'il n'est dans ces dernières limité *qu'en fait*, mais qu'il y garde *en droit* un dynamisme réel métaphysique, en vertu duquel il tend à l'infinité. Qui ne voit le péril prochain de panthéisme qu'implique cette manière de voir? Aussi bien les partisans de la distinction réelle sont les premiers à soutenir qu'entre Dieu et la créature rien d'univoque ne saurait être admis en aucune manière, sous peine de tomber dans le panthéisme.

b) Outre ce danger, le premier argument se heurte à l'impossibilité métaphysique suivante : en Dieu, aucune composition métaphysique n'est concevable; donc son existence, son *esse*, non seulement n'est pas reçu et limité, *en fait*, par une essence distincte de lui, mais, de lui-même, en tant qu'*esse*, il *repousse positivement* toute possibilité de limitation et de réception; au contraire la notion d'*esse participable* exige la possibilité de cette limitation. Dès lors la notion d'*esse* ou d'existence, prise en elle-même, désigne d'emblée deux objets de pensée différents l'un de l'autre par *eux-mêmes* : l'un, l'*esse* de Dieu, absolument simple, repousse la limite; l'autre, l'*esse* créé ou *créable*, étant, de par sa notion même, fini et contingent, l'appelle comme son complément indispensable. Le premier est, *de soi*, positivement illimité par sa simplicité infiniment riche; le second est, *de soi*, indéterminé par indigence, il est par lui-même de l'ordre fini, encore que (si toutefois il est permis de le considérer comme un acte proprement dit) *indifférent* de soi à tel ou tel degré ou mode de réalité finie : son illimitation ne peut plus être que celle qui convient à n'importe quel autre *acte créé*. • Unde, avoue Cajétan, concedo quod esse prius natura est in seipso tantæ perfectionis, puta, finitæ vel infinitæ, quam sit receptibile, aut irreceptibile in hoc, vel illo • (In I^{er} Part., Q. VII, art. I).

Aussi bien, lorsque saint Thomas dit qu'un acte est de lui-même illimité, il entend par là que cet acte est illimité *dans son ordre*, et donc limité purement et simplement dès là que son ordre même est fini : (*forma*) *finita supe-*

rius, sed infinita inferius(1). L'existence *participable* par la créature est donc *par elle-même*, et non par quelque autre chose qu'elle-même, qui serait son essence, — purement et simplement finie. Tout au plus pourrait-elle être dite illimitée *dans l'ordre fini* si l'on admettait, en vertu d'une autre preuve, que, dans cet ordre, elle remplit envers l'essence de la créature le rôle d'acte proprement dit.

D'où suit que l'existence est *par elle-même*, et, dans l'ordre métaphysique, — antécédemment (*natura prius*) à toute question de limitation ou de non limitation par l'essence, — *finie ou infinie*. Elle est *analogue* par elle-même. Et le premier argument invoqué en faveur de la distinction réelle perd toute sa force.

Critique du 2^e argument.

Les développements donnés à la critique du premier argument rendront aisée la discussion de celui-ci :

Supposer l'essence créée identifiée réellement à l'existence *absolument nécessaire* serait en effet absurde, mais la supposer identifiée réellement à une existence conçue comme étant *d'elle-même finie et contingente*, n'a rien que de raisonnable, — Mais alors l'essence contingente, étant identique à son existence, considérée à l'état de pure possibilité, est *une existence qui n'existe pas* ! — Assurément. Qu'y-a-t-il de plus raisonnable que de penser qu'une chose contingente puisse ne pas exister ? Or l'existence, participée ou participable par la créature, est *d'elle-même contingente* ; elle peut donc être à l'état de pure possibilité, c'est-à-dire ne pas exister.

C'était la réponse faite dès l'origine à ce second argument par *Godefroid de Fontaines*. Que si l'on insiste en disant, avec *Capreolus*, que, contingente ou non, l'existence *actuelle* ne peut pas, sans contradiction, être pensée comme purement possible, la réponse est facile : l'existence actuelle, c'est-à-dire l'existence considérée comme actuellement réalisée, existe nécessairement *dans cette hypothèse*, c'est trop évident. Mais c'est *cette hypothèse même qui n'est pas nécessaire* ; en d'autres termes, l'existence *actuelle contingente* n'est pas nécessairement réalisée, donc il n'est pas absurde de supposer qu'elle ne l'est pas encore ou qu'elle ne l'est plus, ni de parler d'elle dans ces deux derniers cas. Il ne reste là qu'une difficulté verbale, et, pour contenter les puristes, on dira, si l'on veut, que l'existence *actuelle* pourrait ne pas être *actuelle*, mais se trouver à l'état de pure possibilité : « Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles, mais il y a des temps de niaiser. » Bref, la riposte de *Capreolus* se meut dans un plan purement dialectique, pour ne pas dire verbal, et la critique de *Godefroid de Fontaines* n'a pas vieilli.

Critique du 3^e argument.

Le troisième argument est tiré, l'on s'en souvient, de l'irréductibilité idéale de l'essence et de l'existence.

Les tenants de la distinction virtuelle répondent que l'*exclusion formelle* de l'existence par le concept de l'essence ne prouve absolument rien. Elle provient, non pas de ce que ce concept, en tant que *tel* concept, exclut cette note, mais simplement de ce que l'existence en tant que telle ne peut entrer comme note constitutive dans *aucun concept*. L'existence, en effet, ne répond pas à la question « quid est », mais à la question « an est » ; or tout l'ordre conceptuel est confiné dans le plan de la réponse à la question *quid*, dans le plan de la *quiddité*. L'*existant*, pris en bloc, est justiciable d'un mode de connaissance : l'*expérience* ; — l'*essence* ou la *quiddité* est justiciable d'un autre : le *concept*. Y a-t-il ou non distinction réelle entre ce résidu extra conceptuel et ce qui répond au seul contenu des concepts ? la simple *exclusion formelle* de la part du concept ne nous le dit pas. Elle peut fort bien, en effet, ne

(1) *Summa Theologica*, I, Q. 50, art. 2, ad 4.

tenir qu'à la seule imperfection naturelle de notre mode abstrait de connaître et nullement à la nature de l'objet.

Il se passe ici quelque chose de semblable à ce qui a lieu, pour une raison un peu différente, entre le concept spécifique et les notes qui constituent la singularité matérielle : La singularité matérielle n'est objet que de connaissance sensible, elle ne se résout pas en concept ; aucun concept ne peut l'exprimer et, à ce titre, tous les concepts la repoussent de leur contenu formel. Qui dira cependant que les principes individuels sont réellement distincts de ceux qui constituent la nature spécifique d'un être matériel (1) ?

III. — Conclusion.

Les raisons pour et contre la distinction réelle de l'essence et de l'existence nous amènent aux conclusions suivantes :

1. La distinction *virtuelle* est un minimum qui s'impose absolument. Souvent c'est elle seule qui se trouve en fait chez des auteurs qui semblent tenir la distinction réelle. Selon la façon de l'envisager, en effet, elle peut prendre, dans plusieurs sens, le nom de distinction *réelle* :

Si l'on considère, par exemple, l'existence comme le *mode de réalité* comparé à *ce qui est réel*, cette distinction entre un être *pris en bloc* et une *formalité* de cet être, sera dite *distinction réelle au sens large*.

Si l'on pense au fait possible du néant de l'essence créée, l'existence, entendue dans le sens de l'*état d'actualité* de cette essence, sera conçue comme s'opposant à son néant possible. La distinction entre l'essence et l'existence pourra s'appeler, dans ce cas, *distinction réelle négative*.

2. Quant à la distinction *réelle proprement dite*, a) pour autant que, par elle, à quelque stade métaphysique que ce soit, serait affirmée ou supposée consciemment ou inconsciemment, l'*univocité de l'esse*, nous avons vu qu'on ne saurait l'adopter sans compromettre la distinction de Dieu et des créatures et sans tomber dans la contradiction métaphysique.

b) Mais l'on peut entendre cette théorie de la distinction réelle comme une extension des notions d'acte et de puissance réels à l'explication métaphysique de l'être fini et contingent. L'on concevrait alors, grâce à elle, l'être créé comme réellement composé d'un *esse, fini et contingent de lui-même*, mais, de lui-même, *indéterminé* dans l'ordre fini et recevant, comme toutes les autres formes, sa détermination à tel degré et mode d'être, par le moyen de l'essence qui le recevrait en le limitant.

On voit dans quel sens il serait alors vrai de dire que Dieu et les créatures différeraient en ce que l'*esse* de l'être créé serait reçu dans une essence limitante, tandis que celui de Dieu ne le serait pas : *receptum* et *irreceptum* seraient des propriétés justement attribuées à l'*esse* de la créature et à celui de Dieu, mais ce ne serait pas la raison formelle de leur différence.

Cette seconde manière d'entendre la distinction réelle possède la valeur

(4) L'impossibilité d'entrer dans un concept comme *note constitutive* est plus radicale encore pour l'existence que pour les caractères de la singularité matérielle. Ces derniers, en effet, sont en définitive de l'ordre du *quid* et ne restent en dehors du contenu formel de nos concepts que parce que le sensible ne nous est pas intelligible directement. Au contraire l'existence, comme telle, ne sera jamais à proprement parler un élément de *quiddité*. Ce n'est pas à dire que nous ne puissions atteindre, par notre connaissance abstraite, soit l'existence actuelle, soit la singularité matérielle : nous pensons la singularité matérielle par la convergence de plusieurs idées générales et par la continuité vivante de nos concepts et des images correspondantes (*conversio ad phantasma*) ; — nous pensons l'existence en lui prêtant une *quiddité* et en jugeant soit par expérience, soit par raisonnement qu'elle doit être donnée dans le cas. Ces procédés, tout en nous assurant de la présence des caractères singuliers matériels et de la vérité du fait de l'existence, ne nous donnent ni de ces caractères ni surtout de l'existence un concept proprement dit.

d'un système probable : la nature extra-conceptuelle de l'existence en rendra sans doute à jamais impossible la preuve apodictique, mais elle en rendra impossible, au même titre, la réfutation péremptoire.

CHAPITRE II

L'ÊTRE CONSIDÉRÉ AU POINT DE VUE DE L'EXTENSION. — LES TRANSCENDANTAUX, LES CATÉGORIES.

Nous venons d'étudier la nature de l'idée d'être et la constitution métaphysique de l'être réel. C'était considérer l'être au point de vue de la *compréhension*. Nous examinerons dans le présent chapitre :

1° Les attributs qui sont propres à l'être dans toutes ses réalisations : l'être *transcendental*, les *transcendants* ;

2° Les grandes divisions de l'être fini : l'être *prédicamental*, — les *prédicaments* ou *catégories*.

ART. I. — Les transcendants.

La notion d'être, prise en général, exprime, nous l'avons vu, tout ce qui, de quelque manière que ce soit, est réel. Or Dieu et les êtres finis, les êtres qui peuvent exister en eux-mêmes et leurs manières d'être sont réels ; ils méritent donc d'être exprimés par le nom et par le concept d'être. Et ce concept d'être qui, restant le même, représente les réalités les plus diverses a été appelé, à ce titre, *transcendental*. Considéré à ce point de vue absolument universel, l'être reçoit un certain nombre d'attributs qui s'appliqueront comme lui, d'une manière *analogique*, à tous et à chacun de ses inférieurs : ce sont les *transcendants*.

Les scolastiques en comptent cinq, ce qui, avec l'être, fait six transcendants en tout :

Res, ens, unum, bonum, aliquid, verum (*reubav*).

Trois d'entre eux méritent quelques explications. Ce sont *unum, verum* et *bonum*.

§ 1. Tout être est un. — C'est-à-dire qu'il n'est pas divisé en lui-même et qu'il est divisé de tous les autres : *indivisum in se, divisum a quolibet alio*. Il ne peut en être autrement : un objet divisé en lui-même ne serait pas un être mais un ensemble d'êtres, et, par contre, des objets qui ne seraient pas divisés les uns des autres ne seraient pas plusieurs êtres, mais formeraient ensemble un seul être composé.

Cette unité de l'être, avons-nous dit, est transcendantale et analogue, comme la notion d'être elle-même : elle s'applique à tous les êtres, mais affecte diversement chacun d'eux.

Laissant de côté la simple *juxtaposition* des êtres qui n'est qu'une unité métaphorique, l'unité peut être :

a) La *simplicité*, qui est :

α) Ou bien la *perfection* de l'unité, en vertu de laquelle un être, par sa plénitude même et sa richesse, repousse toute composition : c'est ainsi que *Dieu est simple*.

β) Ou bien l'*imperfection* même par laquelle l'objet n'atteint pas à l'unité au plein sens du mot, parce qu'il n'est qu'un *élément* dont la raison d'être consiste à pouvoir se combiner avec d'autres pour constituer l'être composé : c'est la *simplicité* de la *matière première*.

b) L'*unité de composition*, plus ou moins stricte selon qu'elle affecte la substance même de l'être ou le bloc constitué par la substance et ses manières d'être.

α) Cette dernière sorte d'unité doit être soigneusement distinguée de la simple juxtaposition qui souvent partage avec elle le nom d'*unité accidentelle* (*unum per accidens*). C'est une unité imparfaite, mais elle n'en est pas moins réelle métaphysique.

β) Quant à l'unité de composition *substantielle*, elle forme toujours une unité au plein sens du mot (*unum per se*).

§ 2. **Tout être est vrai.** — Nous avons vu en *Logique* que la vérité consiste dans la conformité entre l'être et l'intelligence, « *adaequatio rei et intellectus* ».

Vue du côté de l'intelligence, cette conformité s'appelle vérité *logique* ou vérité de la connaissance.

Vue du côté de l'être, elle s'appelle vérité *ontologique* ou métaphysique. C'est de cette dernière qu'il s'agit.

On le comprend, la vérité ontologique, comme la vérité logique, n'est qu'une relation entre les choses et l'intelligence, de telle sorte que, si, par impossible, le monde créé existait sans qu'il y eût, ni en lui ni en dehors de lui, aucune intelligence, ce monde *serait*, mais il ne serait pas *vrai*.

La vérité ontologique doit être envisagée différemment selon que l'autre terme de cette relation est l'intelligence divine ou bien les esprits créés existants ou possibles. L'être fini est vrai parce que, d'une part, il est conforme à l'intelligence divine qui lui mesure sa réalité et lui impose ses lois; et parce que, d'autre part, il s'impose à l'esprit créé qui se conforme à lui suivant les lois absolues qui régissent l'être et la pensée.

§ 3. **Tout être est bon.** — Le *bien* d'un être est *ce qui convient à cet être*, ce qui lui confère une perfection, ce à quoi, par conséquent, cet être aspire en vertu d'une inclination naturelle. « *Bonum est id quod omnia appetunt* », dit saint Thomas après Aristote.

Or ce bien, objet de l'aspiration profonde de tous les êtres, c'est d'abord l'être propre de chacun d'eux. Qu'y a-t-il, en effet, de plus convenable à un être et qui contribue davantage à sa perfection que la possession de sa propre nature, de son propre être? C'est ainsi que tout être est bon pour lui-même, « *omne ens est bonum sibi* ».

Mais les êtres ne sont pas isolés, ils ont entre eux des relations et ils contribuent de mille façons à la perfection les uns des autres : l'être est donc bon non seulement pour lui-même, mais pour les autres. Dieu, être premier et infini, source et fin dernière de tout être, est bon pour tous; et, dans un certain sens, tous sont bons pour Lui, car tous sont un rayonnement plus ou moins affaibli de sa propre perfection dans lequel Il se complaît.

Quant aux êtres finis entre eux, en dehors de la considération de l'harmonie totale de l'univers, — dans lequel chaque détail concourt au bien de tous les autres en concourant à la perfection de l'ensemble, — il serait sans doute difficile de montrer que tous peuvent contribuer au bien de tous, mais il reste vrai que, dans la mesure où ils sont ainsi le bien les uns des autres, c'est au titre de leur *être*.

Pour achever l'exposé de ces notions élémentaires sur les transcendants, il resterait à montrer comment la présence indéniable du *mal* dans le monde s'accorde avec l'axiome que tout être est bon. Comme la question de la Providence, en théodicée, nous obligera à traiter complètement le sujet de la nature du mal, nous n'en dirons rien ici (Voir Théodicée, III^e partie, chapitre V).

ART. II. — Les catégories.

§ 1. — La notion de prédicament ou catégorie.

1. Après Aristote, les scolastiques partagent les être finis en dix classes distinctes, ce sont les dix *catégories* ou *prédicaments*.

Une première catégorie contient la *substance* (οὐσία); les neuf autres comprennent neuf diverses manières d'être *réelles* de la substance, qui sont les neuf catégories d'*accidents*. Ce sont la *quantité* (ποσόν), la *qualité* (ποιόν), la *relation* (πρός τι), le *lieu* (ποῦ), le *temps* (ποτέ), l'*action* (ποιεῖν), la *passion* (πάσχειν).

Enfin κείσθαι et ἔχειν.

2. Ces deux dernières, appelées par les scolastiques *situs* et *habitus*, n'offrent pas un sens parfaitement déterminé et sont par beaucoup d'auteurs rattachées à l'une quelconque des autres catégories. Voici l'interprétation qu'en donne le Cardinal Mercier à la suite de Max Müller :

a) *Situs* serait « l'action exprimée par le verbe *actif intransitif*,

se tenir dans tel ou tel état (κείσθαι); par exemple je me tiens debout, ou encore, je marche, je tremble, j'ai peur. Ces *actions*, qui ne passent pas nécessairement au dehors vers un terme extérieur, trouvent leur expression dans le verbe actif intransitif. »

b) *Habitus* serait « l'état passif intransitif, ἔχειν, non pas *habere*, mais *se habere*, se trouver dans tel ou tel état, καλῶς ou κακῶς ἔχειν, se porter bien ou mal, ou encore, se trouver chaussé, armé, etc. »

3. Les dix catégories scolastiques sont des *classes d'objets réels*. L'esprit ne construit pas ces objets, il les trouve dans la réalité même et se contente de les abstraire et de les distinguer. Les douze catégories de Kant sont au contraire des *formes subjectives de l'entendement*, dont la fonction consiste à ramener à l'unité et à l'absolu les données de l'expérience, à *subsumer ces données sous des concepts*. Leur nombre, déterminé *a priori*, correspond aux manières différentes et irréductibles selon lesquelles l'esprit peut unir dans ses jugements les termes donnés dans l'expérience (Voir Histoire de la Philosophie, *L'analytique transcendantale*).

§ 2. — L'être transcendantal et l'être prédicamental.

1. Les dix catégories divisent l'extension de l'être fini. Leur contenu constitue ce que l'on appelle l'être *prédicamental*. L'Être infini, qui les dépasse toutes, les attributs transcendants de l'être fini, qui débordent tous leurs cadres, et certaines manières d'être, qui, sans être absolument universelles, sont cependant plus générales que telle ou telle catégorie déterminée, forment ce que l'on appelle l'être *transcendantal*.

Par exemple : La sagesse et la bonté, qui, dans l'être fini, font partie du prédicament de *qualité*, sont en Dieu identiques à l'Être divin et débordent dès lors (*transcendent*) toutes les catégories, même celle de *substance*; — l'unité transcendantale de l'être dépasse, elle aussi, la catégorie de *quantité* : ce n'est pas une manière d'être *accidentelle*, comme serait pour un objet quelconque le fait d'avoir un mètre de long ou de faire partie d'un groupe de six, mais c'est un attribut *essentiel* de toute réalité; — enfin la *relation* peut être non plus une simple modalité de l'être, mais une note essentielle de sa réalité même : telle la relation de dépendance de la créature à sa cause première. La bonté et la sagesse de Dieu, l'unité de l'être, la relation de créature sont transcendantales.

2. Nous n'entrerons pas dans l'étude détaillée des catégories, mais nous examinerons seulement à leur sujet certaines questions d'intérêt général, telle que la nature de la *substance* et de l'*accident*, — la *quantité* et la *qualité*, — la *relation*.

ART. III. — **Substance et accident.**

La *substance* se définit : l'être qui peut exister en soi-même, pour son propre compte. Les *manières d'être* de la substance, qui sont réelles mais ne peuvent naturellement exister en elles-mêmes, se nomment *accidents*.

§ 1. — **Existence de la substance et de l'accident.**

L'*existence* de la substance et de l'accident s'impose avec évidence :

1. *Pour la substance d'abord.* a) Si quelque chose existe, la substance existe. En effet, ce qui existe, ou bien existe en soi, ou bien existe en autre chose dont il est la manière d'être; mais il répugne que tout soit manière d'être; d'autre part, il est évident que quelque chose existe. Donc la substance existe.

Cette première raison suffit à établir la valeur réelle, au plein sens du mot, de la *notion* de substance.

b) L'existence des *différentes substances* nous est révélée chaque fois que nous nous trouvons en présence d'un *sujet dernier*, centre d'attribution de qualités et principe d'opérations. Nous en trouvons d'abord la réalisation en nous-mêmes par la conscience de nos actes, notamment de nos actes libres. Nous transportons la notion distincte ainsi obtenue aux êtres qui nous entourent, en vertu d'une analogie plus ou moins étroite (Voir Tome I, p. 80, *Les données de la conscience*).

2. *Quant aux accidents*, leur existence et leur distinction de la substance nous apparaissent, elles aussi, en nous tout d'abord. Restant les mêmes, nous nous trouvons diversement affectés; d'autre part ces manières d'être qui nous affectent, — par exemple nos actes d'intelligence et de volonté, — sont réelles; enfin elles apparaissent et disparaissent, alors que la substance demeure la même sous ces changements multiples. On dira donc de ceux-ci qu'ils sont des *accidents réels*, *réellement distincts* de la substance.

§ 2. — **Nature de la substance et de l'accident.**

Elle peut se déduire de la façon même dont leur existence nous est apparue :

1. L'*accident*, manière d'être réelle, n'ayant pas d'être propre et ordonnée selon tout ce qu'il est à perfectionner, à déterminer la substance dont il est la manière d'être (1), vérifie la définition de l'*acte réel* qui informe une *puissance subjective*.

2. La *substance* est le *sujet dernier* des accidents, — manières

(1) Une *manière d'être* est la manière d'être de quelque chose; une *détermination* qui ne détermine pas n'est pas une *détermination*.

d'être et opérations, — elle peut exister *en soi*. Telles sont les deux notes essentielles par lesquelles on exprime sa *notion*.

Pour nous rendre pleinement compte de sa nature, il nous reste à examiner ce qui la constitue dans son essence spécifique et dans sa réalité individuelle.

a) *Dans son essence spécifique*, ou bien la substance est *simple*, c'est le cas des *purs esprits*; ou bien elle est *composée essentiellement de puissance et d'acte*, c'est le cas des *substances corporelles*. Nous l'avons suffisamment expliqué dans le chapitre premier en traitant de la *matière* et de la *forme*.

b) *Dans sa réalité individuelle*. C'est la question scolastique du principe d'individuation, qui demande une étude quelque peu détaillée.

ART. IV. — Le Principe d'individuation.

§ 1. — Sens et position de la question.

La question de l'individuation peut être considérée à deux points de vue.

1. *Au point de vue logique* : Comment la nature spécifique, abstraite et générale, devient-elle individuelle, concrète et singulière? Il ne s'agit ici que du traitement à faire subir à un *concept*, c'est-à-dire des notes qu'il faut ajouter à sa *compréhension* pour que son *extension* se restreigne à un seul individu. Ce problème a été résolu en *logique formelle*.

2. *Au point de vue métaphysique* : Étant donnée une substance concrète, individuelle, peut-elle s'expliquer métaphysiquement par les seuls *principes spécifiques*; ou bien doit-on faire appel à d'autres *principes métaphysiques* pour rendre raison de sa *singularité* numérique, de ses *déterminations* individuelles et, par suite, s'il y a lieu, de sa *multiplabilité* dans la même espèce? Tel est le *problème métaphysique* de l'individuation, le seul que nous ayons à résoudre maintenant.

§ 2. *La solution*. — Sans entrer dans les controverses suscitées par cette question entre les plus grands docteurs scolastiques, nous nous contenterons d'exposer la solution de saint Thomas.

1. *Les purs esprits* étant des substances parfaitement *simples*, sont comme des *formes* qui n'ont à être limitées et différenciées par aucune *matière*, mais possèdent d'elles-mêmes, par leur seule nature spécifique, toutes leurs déterminations substantielles. Que si, pour un motif insoupçonné de nous, la Toute-Puissance divine voulait les différencier ultérieurement ou seulement les multiplier numériquement dans la même espèce, elle ne le ferait qu'en puisant dans ses ressources infinies à elle, mais non en mettant en œuvre des aptitudes naturelles de la substance spirituelle créée (Voir S. Thomas, *Opuscule de Unitate intellectus*).

2. *Les substances corporelles*, au contraire, appellent, de par leur nature même, la différenciation individuelle de leur essence spécifique et sont *positivement* aptes à la multiplication numérique dans leur espèce. En effet :

a) *Leur principe spécifique*, leur *forme substantielle* est essentiellement une réalité incomplète, recevant d'une autre réalité incomplète qui joue envers elle le rôle de *puissance*, la limitation de ses virtualités et une différenciation d'où résultera, dans chaque cas particulier, une substance corporelle complète, individuelle, différente des autres substances possibles dans la même espèce.

b) *Leur principe potentiel*, la *matière*, comme racine de la *quantité*, les rend à son tour tout à fait aptes à être distinguées numériquement les unes des autres. Par elle, en effet, chaque substance corporelle exige une position déterminée dans l'espace, distincte de celle qui est destinée à tout autre corps.

ART. V. — La qualité et la quantité.

§ 1. **Définitions.** — Les mots *qualité* et *quantité* sont susceptibles d'une signification large et d'une signification précise. Dans leur sens précis, ils s'appliquent aux deux prédicaments appelés de ce nom dans la liste des catégories. Pris d'une manière plus large, le mot *quantité* signifie soit ce qui, ayant des dimensions, du poids, de la vitesse, peut être soumis à la *mesure* proprement dite, soit généralement ce qui peut être envisagé sous le rapport du *plus* et du *moins*; — la *qualité* comprend tout le reste.

On le voit, la quantité et la qualité, entendues de cette manière plus large, divisent adéquatément l'objet entier de notre connaissance et ont une portée transcendante. Nous dirons d'abord un mot de la quantité prédicamentale; nous parlerons ensuite de la quantité et de la qualité prises au sens transcendantal.

§ 2. **La quantité prédicamentale.** — Sur ce point encore, comme pour la question du principe d'individuation, nous négligerons les théories des autres grandes écoles scolastiques pour nous attacher uniquement à l'opinion de saint Thomas.

1. La *quantité* n'est pas une chose complète en elle-même et capable naturellement d'exister en soi. C'est une entité incomplète, un principe métaphysique, une forme accidentelle qui n'est pas et qui n'est pas *telle* à proprement parler, mais *par laquelle* autre chose qu'elle, à savoir la substance corporelle est formellement étendue, c'est-à-dire présente des *parties* opposées les unes aux autres et est, tout au moins au regard de la pensée, indéfiniment *divisible*.

2. De là les *axiomes* suivants qui ne font qu'exprimer cette nature d'accident qui est propre à la quantité :

a) La substance corporelle, indépendamment de la quantité, est indivisible : *Substantia sine quantitate remanet indivisibilis*.

b) La quantité n'est pas étendue en elle-même, mais elle est ce par quoi la substance est étendue. *Quantitas non est quanta, sed est id quo aliquid est quantum*.

La quantité ne doit donc pas se concevoir à la manière d'une réalité étendue toute faite que la substance revêtirait et par le moyen de laquelle elle nous apparaîtrait étendue ; mais grâce à elle la substance corporelle elle-même devient étendue et développe ses parties substantielles dans l'espace.

§ 3. — Quantité et qualité transcendantales.

1. Devons-nous, comme H. Bergson, *isoler* complètement l'un de l'autre l'ordre quantitatif et l'ordre qualitatif, au point de voir, dans les *intensités* différentes d'une même qualité, des qualités purement et simplement autres ? Il ne semble pas que la *distinction* irréductible des deux ordres entraîne cette conclusion. L'intensité qualitative n'est pas, sans doute, une quantité proprement dite ; elle repousse l'emploi de la commune mesure, de sorte que parler d'un mal de dents quinze fois plus fort qu'un autre n'a pas de sens. Il n'en est pas moins vrai que l'intensité est, dans l'ordre qualitatif, un *analogue* de la quantité, et que parler d'une douleur plus forte aujourd'hui qu'hier présente un sens directement intelligible.

2. Sans aller jusqu'à l'opposition absolument radicale introduite par H. Bergson entre les deux ordres, leur distinction n'en est pas moins d'une importance souveraine en métaphysique et l'on ne doit jamais la perdre de vue sous peine de s'exposer à l'erreur. La raison en est que les concepts sur lesquels spéculait la métaphysique sont presque tous de l'ordre qualitatif. Ils ne peuvent dès lors être traités avec une rigueur mathématique ; on ne peut les comparer les uns aux autres comme des nombres ; mais, sauf le cas privilégié des abstractions quantitatives, il faut se souvenir toujours que les concepts abstraits isolent dans l'esprit des notes dont les objets, non seulement sont inséparables dans la réalité, mais encore se *compénètrent* et se constituent intrinsèquement les uns les autres.

3. De là vient l'impossibilité d'une *mathématique universelle* ou d'une *algèbre métaphysique*, grâce à laquelle on opérerait sur des signes abstraits dont la valeur resterait invariable, quitte à leur substituer, une fois le résultat obtenu, les objets réels qu'ils signifient. Précisément parce que les concepts abstraits se *compénètrent* et se modifient mutuellement, ainsi que nous l'avons

dit, il est indispensable de les maintenir toujours par la pensée au contact de leurs objets et de suivre attentivement tous les changements de valeur qui résultent sans cesse pour eux de ce commerce continuuel avec la réalité.

ART. VI. — La relation.

§ 1. Définitions. — 1. On appelle *relation* en général le rapport d'une chose à une autre, *habitus unius ad alterum*. L'objet qui se rapporte à un autre se nomme le *sujet* de la relation; — l'objet auquel un autre se rapporte est le *terme* de la relation; — le titre auquel le sujet se rapporte au terme est le *fondement* de la relation.

Exemple : Une table est en relation avec le menuisier qui l'a faite. La table est le sujet de la relation, le menuisier en est le terme; le fondement, c'est telle et telle manières d'être réelles selon lesquelles l'art du menuisier a disposé le bois dont cette table est faite.

2. Lorsque, comme dans cet exemple, le rapport des objets entre eux a lieu indépendamment de l'intervention de notre esprit, la relation est dite *réelle*. Si, au contraire, notre esprit met un lien entre des objets qui sans son intervention n'auraient pas de rapport réel entre eux, la relation est dite *logique*.

Exemple : Le rapport de genre à différence spécifique entre les notes animal et raisonnable dans le concept d'homme.

3. Quand le *sujet* est, de par sa nature même, en rapport avec le terme, la relation est *transcendantale*. Si, au contraire, le rapport est accidentel, la relation est dite *prédicamentale*.

Exemples : La *créature*, étant essentiellement dépendante de Dieu selon toute sa réalité, est avec Dieu en relation transcendantale. — L'être qui connaît actuellement un objet est en relation prédicamentale avec cet objet connu.

§ 2. — Conclusions sur la relation.

Bien que le fait de rapporter actuellement un objet à un autre soit une opération de l'esprit, et que, à ce titre, toute relation comporte un caractère *logique*, l'on a raison cependant de considérer une relation comme *réelle* toutes les fois que l'esprit rapporte les objets les uns aux autres, non de sa libre initiative, mais à cause d'un lien *réel* qui se trouve entre eux.

Ce lien réel qui fait qu'une relation est justement dénommée *réelle* est donné par le *fondement* de la relation, qui pourrait se définir : l'entité relative, la réalité qui est en rapport ontologique avec le terme et par laquelle le sujet de la relation est formellement relatif à ce terme.

Il faut donc, pour qu'une relation soit réelle, que son fondement soit réel, c'est-à-dire qu'il soit dans le sujet quelque chose de réel et que, de plus, il soit réellement en rapport avec le terme.

Exemples : L'être connaissant (*sujet*) est en relation réelle avec l'objet connu (*terme*), grâce à un acte de connaissance (*fondement*), qui dans son esprit est un accident réel en rapport réel avec l'objet connu. Au contraire, les deux notes *animal* et *raisonnable* sont bien réelles, réalisées qu'elles sont dans l'objet même, *a parte rei*; elles ne sont cependant pas en relation réelle entre elles faute de vérifier la seconde condition, car l'esprit seul les met en rapport entre elles, lorsque, de sa propre initiative, il les considère comme *genre* et *différence spécifique* (1).

CHAPITRE III

LES CAUSES

ART. 1. — Notion générale de cause. — Diverses sortes de causes.

§ 1. — La notion de cause.

1. La cause d'un être est ce qui *influe* sur l'existence et les propriétés réelles de cet être, ce qui fait que cet être est et qu'il est ce qu'il est. *Causa est id vi cuius ens est et est id quod est.*

2. Il importe de distinguer avec soin la cause proprement dite de la simple *condition*, même de cette condition indispensable que l'on appelle condition *sine qua non*.

La grande différence qui les sépare est que la cause *influe positivement* sur l'existence et la nature de l'être qui dépend d'elle, de telle sorte que, cette influence positive étant donnée, l'être, *par le fait même*, sera donné et sera donné tel; tandis que, la condition étant posée, l'être ne sera pas donné par le fait même, il y aura seulement pour ses causes possibilité actuelle de s'exercer.

(1) Certaines relations réelles méritent une mention spéciale, ce sont celles qui consistent essentiellement en une *aptitude réelle* des objets à être mis en rapport avec l'esprit ou à être rapportés les uns aux autres par l'esprit. Telles sont la relation de *vérité ontologique* transcendante des êtres par rapport à l'intelligence créée capable de les connaître, ainsi que les relations d'*identité*, d'*égalité*, de *ressemblance*, etc., des êtres entre eux.

Ces relations sont *réelles*, car les êtres vrais sont *vraiment* aptes à être connus; les êtres identiques, semblables ou égaux méritent *vraiment*, à ce titre, d'être rassemblés par l'esprit sous un même concept; mais cette aptitude même suppose que l'esprit est au moins possible; et ces relations n'ont leur pleine réalité que lorsque l'esprit met *effectivement* les êtres vrais en rapport *avec lui*, en les pensant actuellement; et met en rapport actuel *entre eux* les êtres identiques, semblables ou égaux, en les rassemblant sous un même concept. C'est dans ce sens que M. Peillaubé a pu écrire : « La *ressemblance* en tant que telle n'existe nulle part dans la nature : elle ne peut donc pas en être extraite. »

3. « Que si nous voulons mieux comprendre, dit le P. Th. de Régnon, cette différence entre la cause et la simple condition, supposons que, dans l'atelier du sculpteur, travaille en même temps un photographe. Tout était prêt, modèle, appareil, plaque impressionnable. Le même brouillard a arrêté d'abord les deux artistes, et quand la lumière a rempli de nouveau l'atelier, les deux œuvres ont repris leur marche. Mais dans la première, la lumière n'est que condition et rien dans la statue achevée ne rappelle l'intensité de cette lumière. Dans la seconde, la lumière est cause, car c'est elle qui agit sur le plan impressionnable. Si elle est forte, l'action sera énergique; si elle est faible, le dessin sera peu accusé, certaines couleurs actives traceront leur sillon et d'autres glisseront sans laisser de trace. La lumière influe donc sur le degré d'être, sur le mode d'être de l'image. C'est une cause de l'épreuve photographique. »

§ 2. **Diverses sortes de causes.** — La cause, avons-nous dit, est ce qui influe sur l'existence et les propriétés réelles de l'être. On distinguera donc autant de causes que l'on trouvera d'influx différents irréductibles entre eux. Les scolastiques en comptent en général *cinq*. Ils les mettent en évidence au moyen d'un exemple emprunté à Aristote :

Polyclète (*cause efficiente*) a sculpté dans un bloc de marbre (*cause matérielle*) une statue (*cause formelle*) d'Apollon (*cause exemplaire*), dans le but de gagner un talent d'or (*cause finale*).

ART. II. — **Cause efficiente principale et instrumentale.**

1. La statue d'Apollon, dans son existence et sa nature, dépend de Polyclète. C'est lui qui l'a *faite* et qui l'a faite ce qu'elle est : par son *action* il lui a donné l'être. Polyclète est la *cause efficiente* de la statue.

Nous avons traité de la cause efficiente, en général, dans le chapitre premier à propos de la puissance active. Ajoutons ici quelques précisions.

2. Si Polyclète est la cause efficiente *principale* de la statue, il a dû cependant pour faire cette statue telle que nous la voyons, se servir d'*instruments*. Ceux-ci, tout inertes qu'ils sont d'eux-mêmes, ont cependant influé réellement et efficacement sur la statue; ils y ont laissé leur trace dans la finesse des traits, le poli des surfaces, la hardiesse de tel procédé qu'un sculpteur moins sûr de la trempe de son ciseau n'eût pas osé employer. Ils vérifient donc la définition générale de la cause : par eux la puissance passive a été réduite en acte, mais eux-mêmes ne possédaient qu'une puissance active incomplète; il leur fallait pour

passer à l'acte, pour devenir *agents actuels*, le concours d'une puissance active supérieure qui les saisisse et les mette en œuvre, en un mot, qui les *meuve* : *movens motum*, telle est la notion de la *cause instrumentale*.

3. Bref, l'instrument est une vraie cause, car une part de l'effet lui est due, mais c'est une cause essentiellement incomplète qui ne peut agir que sous la motion de l'agent principal.

ART. III. — Cause matérielle et cause formelle.

1. Il importe de remarquer que l'exemple de la statue nous *suggère* sans doute les notions de cause matérielle et de cause formelle, mais ne nous les fournit pas dans leur pureté et leur perfection métaphysiques. Il n'y a en effet, nous l'avons vu dans le chapitre premier, cause matérielle et cause formelle proprement dites que là où il y a des principes métaphysiques *constitutifs*, c'est-à-dire substance proprement dite *actuelle* par une *forme accidentelle* réelle, ou matière proprement dite *actuelle* par une véritable *forme substantielle*. Or, dans l'exemple de la statue, rien de pareil : la *figure* externe d'Apollon donnée au bloc de marbre par le ciseau du sculpteur n'est pas une forme accidentelle, au sens métaphysique du mot.

2. Quelle que soit la valeur esthétique de cette figure, il n'y a là, au point de vue *métaphysique*, que la simple résultante d'un mouvement local imprimé à quelques molécules de marbre, mais nulle qualité profonde évoquée de la puissance où elle sommeillait dans le sujet. C'est par métaphore que l'on dit que la statue d'Apollon, en compagnie d'une multitude infinie d'autres statues encore plus belles et d'innombrables dieux, tables et cuvettes, était en puissance dans le bloc de marbre. Il n'y avait là en réalité de la part du marbre, que sa consistance rigide et la finesse de son grain qui rendent possible le fait d'en détacher nettement et sûrement telles molécules que l'on voudra. Encore bien moins le bloc de marbre peut-il être considéré avec vérité comme *une* substance qui serait en puissance aux diverses figures comme à des accidents réels proprement dits, ce bloc n'est, en fait, qu'un agrégat de molécules de marbre et ne possède aucune unité métaphysique.

3. Il n'en est pas moins vrai que ce bloc de marbre qui n'était pas une statue en est devenu une sous les coups de marteau de Polyclète, et que l'on peut dès lors y voir se réaliser les notions très générales de déterminable et de déterminant. Cela suffit pour que, à titre d'exemple, il nous en suggère l'idée.

Ces causes matérielle et formelle, nous les trouverons en réalité

dans le *marbre* lui-même, c'est-à-dire dans chacune de ses molécules qui sont composées *substantiellement* d'une cause matérielle, la matière première, et d'une cause formelle, la forme substantielle de ce corps qui s'appelle le marbre. La substance du marbre ainsi composée s'offre à son tour comme cause matérielle aux causes formelles qui sont ses divers *accidents* réels : quantité, qualités et relations.

4. Ces divers éléments actuels et potentiels qui *constituent* l'être méritent le nom de *cause*, car ils en vérifient la définition générale. Par leur *influence*, en effet, l'être *est* et il est *tel*. Cet influx, il est vrai, n'est pas, comme pour la cause efficiente, l'action mais la *communication* mutuelle de l'acte et de la puissance dans l'unité d'une même réalité. Non moins cependant que l'action efficiente, cette communication influe réellement et positivement sur l'existence et la nature de l'être composé.

ART. IV. — Cause exemplaire.

La statue sculptée par Polyclète représente Apollon. C'est une statue d'Apollon *parce que* Apollon est son modèle et que ce modèle a d'abord été conçu dans la pensée de l'artiste.

L'idée conçue par l'ouvrier préside à l'exécution de l'œuvre; c'est par elle que l'œuvre *existe* et existe *telle*. Le modèle influe donc sur l'existence et la nature de l'être qui l'imité : on l'appelle à ce titre la *cause exemplaire*.

ART. V. — Cause finale.

1. La *fin* d'une chose est *ce pour quoi* cette chose est faite; en d'autres termes, c'est le *but* et la *destination* de cette chose.

On distingue la *fin de l'ouvrage* (*finis operis*) et la *fin de l'ouvrier* (*finis operantis*).

La première est la destination de l'objet lui-même en vertu de sa *nature* : la fin d'une horloge est de marquer l'heure, la fin d'un couteau est de couper, la fin de la statue d'Apollon est de représenter Apollon. Cette fin, destination inhérente à la nature, et qui peut se déduire de la considération de l'objet lui-même, se nomme aussi *fin* ou *finalité interne*.

La seconde, qui est proprement l'intention, le but que se propose l'ouvrier en confectionnant l'objet, peut fort bien ne pas se confondre avec la première. Ce sera par exemple de rendre service, de s'enrichir, d'acquérir de la gloire. Pour autant que ce but visé par l'ouvrier est différent de la finalité interne de l'œuvre, il prend le nom de *finalité externe*.

2. Notre but présent n'est pas d'établir à nouveau le principe

de finalité (voir t. I, p. 177), ni de développer d'avance la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales, mais seulement de montrer que la fin exerce une vraie causalité sur l'œuvre faite en vue de l'atteindre.

Un *antécédent* est cause lorsque de sa présence, de son absence, de ses variations résultent la présence, l'absence, les variations de l'effet. Or la fin que se propose l'agent est un *antécédent* de cette sorte. En effet, bien qu'elle ne doive être réalisée qu'une fois l'œuvre achevée (*ultimum in executione*), elle est pourtant, dans l'intention de cet agent, ce qui met en branle son activité et en détermine les applications diverses en vue de l'obtention du but projeté (*primum in intentione*).

3. « Vraiment, dit le P. de Régnon, ce but influe bien sur l'être même de la statue; car en déterminant la cause efficiente, il détermine l'effet. Autant le but l'exige, autant l'action a eu lieu, autant l'effet est produit. Otez ou modifiez le but, vous rendez nuls ou vous modifiez et l'action et l'effet; car la statue ne sera sculptée qu'en tant et qu'autant que l'artiste cherchera à atteindre l'intention préméditée. S'il ne se propose que peu de gloire ou peu d'argent, la statue sera grossièrement ébauchée; s'il travaille uniquement pour se distraire, tel membre sera étudié avec soin, tel autre restera inachevé.

« De la cause finale dépend donc totalement l'action de l'ouvrier et, par suite, de la cause finale dépend toute la statue.

« *Causa finalis est id cujus gratia ens fit id quod est* La cause, finale est ce pour quoi l'être est fait ce qu'il est. »

LIVRE DEUXIÈME

COSMOLOGIE RATIONNELLE

La Cosmologie a pour objet l'étude rationnelle du monde extérieur, c'est-à-dire des êtres et des phénomènes sensibles, ainsi que des lois fondamentales qui les régissent.

Nous ramènerons cette étude aux questions suivantes qui feront l'objet d'autant de chapitres :

1. Existence du monde extérieur, prouvée contre l'*idéalisme* qui la nie.
2. Nature de l'espace et du temps, qui sont les conditions d'existence, et comme les deux coordonnées du monde extérieur.
3. Constitution intime de la matière, qui est le support nécessaire des phénomènes et des qualités sensibles.
4. Nature de la vie, et caractères qui distinguent l'être organisé de l'être inorganique.
5. Enfin, dans un dernier chapitre, nous discuterons la question du Transformisme et de l'Origine des espèces.

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE DU MONDE EXTÉRIEUR. — L'IDÉALISME IMMATÉRIALISTE.

ART. I. — Le monde matériel existe.

On étonnerait bien des gens en leur apprenant que l'existence du monde extérieur a pu être sérieusement mise en doute, et plus encore peut-être, en leur annonçant qu'on va leur prouver que le monde existe. De fait les raisonnements et les démonstrations qu'on peut apporter en pareille matière n'ont pas précisément pour objet d'enseigner une vérité si banale et si universellement admise, mais seulement de justifier la certitude qu'on en a et de répondre aux scrupules de certains philosophes.

1. Ainsi, c'est un fait indiscutable qu'à chaque instant nous nous heurtons à des forces qui ne sont pas nous, qui limitent notre action, qui agissent sur nous malgré nous et nous modifient de mille manières; or toute force, toute action suppose nécessairement quelque substance d'où elle émane. Il faut donc qu'il existe hors de nous certaines réalités distinctes de nous, dont l'ensemble constitue ce que nous appelons le monde extérieur.

2. On a beau en appeler ici aux illusions des sens et aux jeux de l'imagination qui nous font prendre les apparences pour des réalités, jamais on ne parviendra à expliquer qu'une illusion si grossière ait pu se généraliser au point de devenir une croyance invincible et universelle. Du reste, nous l'avons dit en Psychologie (p. 126), les données de nos sens ne sauraient être confondues avec les constructions de notre imagination. Une image peut être évoquée, écartée ou modifiée à notre gré, tandis que la sensation et la perception s'imposent à nous, malgré nous. Nous pouvons sans doute fermer les yeux et nous boucher les oreilles, nous ne saurions nous empêcher de voir et d'entendre les objets qui sont à notre portée.

3. Ajoutons que l'accord permanent des diverses sensations, que nous rapportons au même objet, ne peut avoir d'autre cause que cet objet lui-même, et que l'identité des sensations produites en nous et dans nos semblables exige, elle aussi, une raison, laquelle ne peut être que l'identité d'un monde extérieur agissant simultanément et sur eux et sur nous.

L'existence du monde extérieur étant admise, il nous reste à discuter les opinions qui la nient.

La question du monde extérieur comporte trois solutions, ni plus ni moins :

a) Le monde extérieur existe et nous pouvons le connaître tel qu'il est, du moins dans ses grandes lignes et dans ses attributs essentiels;

b) Le monde extérieur existe; mais, étant donnée la constitution de notre esprit, il nous est absolument impossible d'en rien savoir;

c) Enfin, le monde extérieur n'existe pas; il est une pure illusion de nos sens.

— La première solution est la nôtre. Nous y avons été conduits par l'étude de la perception extérieure, de son mécanisme, de son objectivité, et par la discussion des diverses théories qui en ont été proposées.

La seconde est celle de Kant. Nous l'avons suffisamment réfutée en traitant du relativisme subjectif (Voir ci-dessus p. 314).

La dernière est celle de Berkeley, c'est l'immatérialisme qu'il nous reste à examiner.

ART. II. — Exposition de l'immatérialisme de Berkeley.

L'idéalisme dont nous avons à nous occuper ici est celui de Berkeley. Il se borne à nier la réalité objective du monde matériel; aussi est-il plus exactement nommé par son auteur lui-même *immatérialisme*.

1. Berkeley (1684-1753) part de la théorie des *idées représentatives*, d'après laquelle ce ne sont pas les objets eux-mêmes que nous percevons, mais les modifications qu'ils produisent en nous; il en conclut logiquement que, rien ne nous garantissant que ces représentations soient fidèles, ni même qu'elles correspondent à quelque réalité, nous n'avons aucun droit d'affirmer l'existence d'un monde extérieur à nous.

En effet, dit-il, nos sensations supposent sans doute une cause; mais, la matière ne pouvant agir sur l'esprit, cette cause est nécessairement spirituelle (1). D'autre part, elle n'est pas notre propre esprit, car ces sensations s'imposent à nous malgré nous; reste donc que les idées des choses nous soient suggérées par l'esprit infini, qui est Dieu.

2. Et que l'on ne dise pas que ces corps dont Dieu nous donne la sensation existent hors de nous. Non, dit Berkeley, ils n'existent pas, ils ne *peuvent* exister. En effet, que sont-ils? des sensations; or, n'est-il pas évident qu'il est *contradictoire* qu'une sensation existe en dehors d'un sujet sentant? Une sensation, ou *une idée*, — car pour Berkeley, comme pour Descartes, c'est la même chose, — *ne peut ressembler qu'à une idée*. Ce que nous appelons les *corps* ne sont donc que de simples modifications du moi sans aucune réalité objective; tout leur être se réduit à *être perçus*, de même que l'être de l'esprit se borne à *percevoir* et à penser, selon la définition cartésienne. D'où la formule de l'idéalisme de Berkeley : *Esse est percipi aut percipere*.

Tel est le système par lequel Berkeley espère donner le coup de grâce au matérialisme. Et de fait, il ne se contente pas de le contredire, il pose la thèse directement contraire. Le matérialisme dit : il n'y a que des corps; Dieu et l'âme n'existent pas. Berkeley dit : il n'y a pas de corps; il n'y a que Dieu et des esprits (2).

(1) On reconnaît ici le principe cartésien, d'après lequel il n'est pas d'interaction possible entre l'esprit et la matière. On y échappe, ainsi que nous l'avons vu en Psychologie, en faisant de la sensation l'acte du composé humain, c'est-à-dire de l'âme et du corps substantiellement unis en un seul principe d'opération. C'est là ce qu'il ne faut pas perdre de vue en discutant les arguments spécieux de Berkeley et des autres idéalistes contre la perception extérieure.

(2) Si Berkeley affirme l'existence de l'esprit tout en niant celle de la matière, c'est que l'esprit se saisissant lui-même par une aperception immédiate et sans l'intermédiaire d'aucune idée représentative, son existence ne saurait être mise en question.

ART. III. — Discussion des arguments de Berkeley.

§ 1. **Premier argument idéaliste.** — Les qualités matérielles se réduisent à de pures sensations.

Berkeley constate d'abord que tout ce que nous prétendons savoir du monde extérieur nous vient par les sens, et que les sens ne nous révèlent pas de substances, mais seulement des qualités. Et de fait, dit-il, qu'est-ce qu'une orange, pour nous, sinon littéralement et uniquement ceci : *jaune, odorant, mou, frais, pesant, sapide*, c'est-à-dire un ensemble de qualités ? — Or il est clair que ces qualités ne sont autre chose que diverses manières de sentir, des *sensations* qui n'ont et ne peuvent avoir de réalité qu'en nous et par nous. Il s'ensuit que ce que nous appelons *corps* n'est en somme qu'une *collection de sensations*; que ce *substratum* que nous supposons aux qualités sensibles et que nous cherchons hors de nous, c'est nous-mêmes, notre propre esprit, et que, en croyant connaître un monde extérieur à nous, nous ne connaissons, en réalité, que nous-mêmes, nos propres états de conscience. L'objet de la connaissance se réduit donc bien au sujet de la connaissance.

La conséquence est que, si l'on supprimait les sens de la vue, du toucher, de l'ouïe, etc., ce que nous appelons couleur, chaleur, son, etc., n'existerait plus, et que supprimer tout sujet sentant revient à supprimer toute sensation, et par suite, à anéantir toutes les qualités, c'est-à-dire tous les corps et le monde extérieur tout entier.

Réponse. — 1. Faisons d'abord cette concession à l'idéalisme, qu'en effet, tout n'est pas objectif dans la sensation, comme le suppose le vulgaire; que tout ce que nous sentons et voyons n'existe pas hors de nous tel que nous le voyons et le sentons. Tel est en particulier le cas quand il s'agit des *qualités secondes*, couleurs, sons, saveurs et odeurs. — Il est certain, par exemple, que ce que nous appelons vulgairement *chaud* n'est pas dans le feu, ni la saveur de *sucré* dans le sucre, bien qu'il y ait dans le feu de quoi produire en nous la sensation de chaud, et dans le sucre de quoi produire en nous la saveur de sucré.

Il n'en est pas moins vrai que certaines sensations atteignent directement la réalité objective telle qu'elle est en elle-même; que le sens du toucher, sous toutes ses formes, perçoit immédiatement l'étendue, la résistance, le mouvement; que ces qualités sont dites *premières* parce qu'elles existent dans la matière telles que nous les percevons, indépendamment de la sensation qui nous les fait connaître, et par suite, que nous avons beau sup-

primer le sujet sentant, il n'en existera pas moins des êtres étendus, résistants, mobiles, c'est-à-dire des corps.

Berkeley nous oppose l'inconcevabilité de la substance matérielle. — Cette prétendue inconcevabilité, fondée sur l'impossibilité manifeste qu'il existe une *sensation* en soi, hors de tout sujet sentant, ne vient que d'un faux supposé : Berkeley croit avec Locke que nos idées pour nous faire connaître les choses devraient leur être *matériellement* conformes (*in essendo* diraient les scolastiques) alors que la seule conformité qui est réclamée de l'idée et de la perception est la convenance *représentative* (*in repræsentando*) (1). — Ce qui est inconcevable, c'est un mouvement sans quelque chose qui se meuve, une résistance sans quelque chose qui résiste. (Relire en Psychologie nos conclusions relatives à la *Perception extérieure*, t. I, p. 111 et *La formation de l'idée de corps*, t. I, pp. 99 et suiv.).

2. Est-ce à dire que les *qualités secondes* soient de pures modifications du sujet, sans aucune valeur objective, comme le prétend l'idéalisme ?

Nullement ; tout ce qu'on peut accorder, c'est que les sensations qu'elles provoquent en nous ne nous instruisent pas sur la vraie nature de leur cause. Mais, quelle que soit la distance qui sépare ici la sensation de la qualité correspondante, il faut bien admettre que cette sensation suppose une cause et que cette cause n'est pas nous ; car, la conscience l'atteste, nous ne sommes pas maîtres de nos sensations ; elles se produisent en nous, sans nous, malgré nous.

Il faut donc conclure qu'il existe hors de nous, indépendamment de nous, des êtres capables de les provoquer en nous, et que toute forme différente de sensation, exigeant une forme différente dans l'excitation, suppose aussi un agent extérieur spécial pour la produire. Les qualités secondes nous permettent donc, elles aussi, d'atteindre, quoique indirectement, les corps multiples dont l'ensemble constitue le monde extérieur.

§ 2. Deuxième argument idéaliste. — Berkeley prétend renverser cette distinction fondamentale en ramenant les qualités premières aux qualités secondes.

En effet, dit-il, si l'étendue et la résistance étaient des qualités objectives, perçues directement telles qu'elles sont en elles-mêmes, les sensations correspondantes seraient indépendantes

(1) Ajoutons que cette conformité ou ressemblance *réelle* entre la modification subjective connaissant et l'objet à connaître n'avancerait en rien la solution du problème de la connaissance. Introduisez dans le cerveau du sujet une image matérielle quelconque, il reste encore que cette image, bien que matériellement présente, ne serait pas connue par le fait même. Dans l'ordre de la connaissance, tout resterait à expliquer.

du sujet, identiques pour tous; or, en réalité, elles sont aussi changeantes et subjectives que peuvent l'être les *qualités secondes*; l'*étendue* varie avec la distance; l'*impenétrabilité* change avec la force du sujet; ce qui résiste à un enfant ou à un malade débile n'arrête pas un homme robuste.

D'autre part, les prétendues *qualités premières* ne nous sont connues que par l'intermédiaire des *qualités secondes*; ainsi l'*étendue* se perçoit par la couleur ou la température, et la résistance, par l'effort qu'il faut faire pour la vaincre. Or, se peut-il, quand je regarde un papier blanc de forme carrée, que la forme soit objective et la couleur subjective?

Réponse. — Nous prétendons au contraire que ce sont les *qualités secondes* qui se ramènent aux *qualités premières* et participent ainsi à leur objectivité.

1. En effet, nous l'avons dit, une certaine notion d'*étendue* est impliquée dans toute perception, précisément parce que tous nos sens ne sont en définitive que des formes plus ou moins déliées du toucher. Or il est évident que cette notion d'*étendue* ne saurait venir de l'âme, qui est essentiellement simple; il faut donc qu'elle vienne de quelque objet qui soit étendu lui-même et par suite matériel.

2. Sans doute ces perceptions d'*étendue* et de résistance peuvent être plus ou moins précises suivant le sens, plus ou moins variables selon les circonstances; car, — tout objectives qu'elles sont dans leur fond, — étant, selon la définition d'Aristote, *l'acte commun du sensible et du sentant*, elles renferment nécessairement un élément subjectif; mais ces variations quantitatives n'affectent en rien la nature même de la perception, et une *étendue* plus ou moins grande est toujours une *étendue*, comme une résistance plus ou moins forte est toujours une résistance. *Plus vel minus non mutat speciem*, disait l'École.

3. Enfin, quand Berkeley nous demande de quel droit, dans un carré de papier blanc, nous séparons la forme de la couleur pour attribuer celle-ci au sujet et celle-là à l'objet, nous répondrons qu'en fait nous tenons l'une et l'autre qualité pour objectives, mais à des degrés divers : l'*étendue* l'est immédiatement dans la forme même où elle est perçue; tandis que la science et la raison nous ordonnent d'objectiver la couleur, non pas telle qu'elle est sentie, mais seulement sous forme de mouvement matériel capable de produire en nous cette sensation.

Les arguments de Berkeley sont donc dénués de valeur et nous pouvons conclure qu'il n'y a aucune raison de mettre en doute la réalité du monde matériel.

CHAPITRE II

L'ESPACE ET LE TEMPS

Le monde extérieur existe, qu'est-il? et, puisqu'on le désigne souvent sous le nom de *nature*, que faut-il entendre par ce mot?

Étymologiquement, le mot *nature* (*natura*, φύσις) exprime la naissance et la production des êtres. Les nombreux sens que ce mot a reçus peuvent se ramener à deux principaux, selon qu'il exprime la nature de tel ou tel être *en particulier*, ou la nature *en général*.

La nature d'un être particulier, c'est l'ensemble des caractères constitutifs et des attributs essentiels de cet être.

Pris au sens général, le mot *nature* signifie, soit la *force productrice* (de quelque manière qu'on la conçoive), cause de tous les changements que nous observons dans les êtres corporels, soit l'*ensemble des lois* qui président à l'existence des êtres et à la succession des faits.

Dans son sens le plus compréhensif, il exprime à la fois l'ensemble des êtres et des phénomènes dont se compose l'univers visible avec les lois qui les régissent. Comme dit Buffon, « la nature est la manifestation de la puissance divine : le temps, l'espace et la matière sont ses moyens, le mouvement et la vie, son but ».

Et d'abord la nature nous apparaît comme encadrée dans l'espace et dans le temps. Ce sont là les *conditions* universelles de l'être et comme le théâtre où s'épanouissent les existences, où se déroulent les faits. Aussi importe-t-il avant tout d'en élucider la notion.

ART. I. — Considérations générales sur l'espace et le temps.

§ 1. Analogies. — 1. A tort ou à raison, nous concevons l'espace et le temps comme des grandeurs *homogènes, continues, illimitées, nécessairement existantes*.

a) *Homogènes*, c'est-à-dire qu'une portion quelconque de l'espace, si l'on fait abstraction des corps qui le remplissent, et qu'un intervalle quelconque du temps, si l'on fait abstraction des événements qui l'occupent, sont identiques à toutes les autres parties de l'espace et du temps de même grandeur.

b) *Continues* : nous n'admettons aucune solution de continuité dans l'espace ni dans le temps ; toutes les portions de l'espace se touchent, et toutes les fractions du temps se succèdent sans hiatus ni lacunes possibles.

c) *Illimitées* : aussi loin que l'imagination recule les limites de l'univers et du passé, elle conçoit toujours, par delà, un espace et un temps capables de contenir d'autres êtres et d'autres faits.

d) *Nécessaires* enfin : nous ne pouvons concevoir l'espace et le temps comme n'existant pas. Dans l'hypothèse même où toutes choses seraient détruites, nous nous les représentons encore comme deux coordonnées, vides de tout contenu, mais pouvant toujours recevoir d'autres existences et d'autres événements.

2. Le temps et l'espace, étant deux grandeurs continues, ne sont donc pas composés d'unités qui servent à les mesurer. Métaphysiquement et *en soi*, l'unité de temps n'existe qu'à l'état de limite; ce temps plus court que tout temps assignable est appelé *instant mathématique*. Psychologiquement et *pour nous*, l'unité de temps est la durée la plus courte dont nous puissions avoir conscience : par exemple, un clin d'œil. Il en est de même de l'espace; son unité au sens métaphysique est cette limite qu'on appelle *point mathématique*; psychologiquement, elle est la plus petite étendue perceptible aux sens (1).

3. On mesure l'espace au moyen d'une certaine étendue prisé conventionnellement pour unité; quant au temps, ne pouvant être mesuré par lui-même, on tourne la difficulté en le mesurant par l'espace, grâce au mouvement qui réalise la synthèse de l'un et de l'autre.

§ 2. *Différences*. — Si nos idées de temps et d'espace sont analogues, elles sont loin d'être identiques.

1. Nous concevons l'espace comme quelque chose de permanent et d'immobile, comme une sorte de réceptacle à trois dimensions : longueur, largeur, et profondeur. Au contraire, le temps est essentiellement mobile, semblable à un fleuve qui s'écoule toujours dans le même sens. Nous le concevons comme s'étendant indéfiniment en deux directions opposées, le passé et l'avenir. Ses diverses parties sont *successives* et s'excluent l'une l'autre, tandis que les parties de l'espace sont coexistantes, c'est-à-dire qu'elles subsistent l'une à côté de l'autre et se supposent réciproquement.

Il résulte de là que la position d'un événement dans le temps se détermine par deux points : il suffit de le localiser entre l'événement qui le précède et celui qui le suit ; tandis qu'il faut au moins trois points de repère pour situer un objet dans l'espace.

2. L'idée d'espace s'obtient par abstraction des données de la perception externe, notamment du toucher, qui perçoit directe-

(1) Prétendre construire l'espace avec des points et le temps avec des instants indivisibles, serait vouloir former le concret avec l'abstrait, les choses réelles avec des limites idéales. La réalité est, pour parler le langage de Pythagore, dans les intervalles et non dans les limites, dans le continu et non dans le discontinu (Voir Tome I, *Le Moi et le Je*).

ment l'étendue. Car l'espace n'est en fait que l'étendue vide et abstraite, comme l'étendue concrète n'est que l'espace plein (1). L'idée de temps s'obtient par abstraction des données de la conscience (aidée de la mémoire) qui perçoit nos changements intimes (Voir en Psychologie *les Données de la conscience*, art. II, p. 115).

ART. II. — Diverses théories relatives à l'espace et au temps.

Peu d'idées nous sont plus familières que les idées de temps et d'espace, et cependant il en est peu dont l'analyse présente plus de difficultés; d'où la variété des théories qui ont été proposées pour en rendre compte. On peut les ramener à trois types :

1. La théorie purement *objective*, qui fait de l'espace et du temps des réalités absolument indépendantes de nous et des choses.

2. La théorie purement *subjective*, qui n'y voit que des formes de notre esprit, sans aucun fondement dans la réalité.

3. Enfin une théorie *intermédiaire*, à la fois subjective et objective, d'après laquelle l'espace et le temps sont des rapports conçus par l'esprit, mais suggérés par les choses elles-mêmes.

§ 1. — Objectivisme pur de Newton.

1. Newton et Clarke conçoivent l'espace et le temps comme deux absolus, indépendants des objets et de nous, infinis et nécessaires, au sens propre du mot. En réalité, ils en font deux attributs divins : l'espace serait l'immensité même de Dieu contenant toutes choses dans son sein, et le temps, son éternité. Malebranche paraît partager cette opinion dans ses *Entretiens métaphysiques*.

— Sans doute l'éternité divine coexiste à tous les temps réels et possibles, sans être enfermée par aucun, de même que l'immensité divine contient tous les espaces ; sans doute, c'est parce que Dieu est éternel que les êtres et les phénomènes peuvent se succéder sans fin ; il n'en est pas moins absurde d'identifier l'espace et le temps avec les attributs de Dieu. Dieu est essentiellement immuable ; sa durée ne saurait donc être successive comme le temps. Dieu est essentiellement simple ; son immensité n'est donc pas divisible comme l'espace.

2. Descartes, lui aussi, est tombé dans un réalisme exagéré en faisant du temps et de l'espace des modes de la réalité. D'après lui, le temps se confond avec la durée changeante des choses, et

(1) D'après Stuart Mill, ce qui constitue la notion d'espace, c'est la sensation du mouvement musculaire *non empêché*, et ce qui constitue la notion d'étendue, c'est la sensation du mouvement musculaire *empêché*. Selon son habitude, le phénoménisme confond ici ce qui *révèle* avec ce qui *constitue*, en prenant la sensation subjective pour la qualité objective.

l'espace avec l'étendue réelle, c'est-à-dire avec les corps eux-mêmes, puisque, dans le système cartésien, la matière se réduit à l'étendue. Il s'ensuit que supprimer les corps et leurs changements équivaut à supprimer l'espace et le temps.

— Cette conception ne répond nullement à l'idée que nous nous faisons du temps et de l'espace. En effet, nous les concevons comme des grandeurs homogènes, indéfinies, nécessaires même, en ce sens qu'elles survivent à la destruction de tous les corps et de tous les événements. Or, dans la conception cartésienne, ils changent de nature avec chaque être et chaque fait ; ils ne dépassent pas la sphère des existences réelles et disparaissent avec elles. — Nous verrons, au chapitre suivant, les conséquences qu'entraîne cette identification de la matière avec l'étendue et de celle-ci avec l'espace.

§ 2. — Subjectivisme pur de Kant.

D'après Kant, l'espace et le temps sont des formes *a priori* de notre sensibilité et, comme telles, dépourvues de toute valeur objective. L'espace est cette loi de notre sensibilité externe en vertu de laquelle nous ne pouvons percevoir les êtres et les phénomènes extérieurs qu'en les juxtaposant à d'autres ; le temps est cette loi de notre sensibilité interne, qui fait que nous ne pouvons percevoir nos modifications intimes et, par elles, les changements extérieurs, qu'en les plaçant les unes à la suite des autres.

Ces formes, dépendant uniquement de la constitution de notre esprit et préexistant en nous à toute perception, ne sauraient rien avoir de commun avec la réalité.

— Kant a sans doute raison de voir dans les notions d'espace et de temps une nécessité de notre esprit qui ne peut se représenter les êtres et les faits autrement que l'un à côté de l'autre, ou l'un après l'autre ; mais il a tort de ne pas y reconnaître aussi des conditions objectives de l'existence et de la possibilité des choses.

Il a également tort de supposer que ces notions préexistent en nous à toute perception ; puisque, au contraire, c'est par la perception de l'étendue réelle que nous acquérons l'idée d'espace, et par la conscience de nos modifications successives que nous acquérons l'idée de temps. Ces idées sont donc, non pas des moyens ou des conditions, mais des résultats de l'expérience, et par suite, elles ont nécessairement un certain fondement objectif.

§ 3. — Théorie intermédiaire de Leibniz.

Pour Leibniz, le temps et l'espace ne sont ni des êtres, ni des qualités de l'être, comme le veulent Newton et Descartes, ni des formes purement subjectives de notre entendement, comme le suppose Kant, mais des *ordres*, c'est-à-dire des systèmes de rela-

tions. L'*espace* est l'ordre des phénomènes en tant que coexistants : *Ordo coexistentium, ut coexistentium* ; et le *temps*, l'ordre des phénomènes en tant que successifs : *Ordo successivorum, ut successivorum*. Toutefois, d'après Leibniz, ces rapports existent non pas entre les choses elles-mêmes, mais entre les *perceptions* que nous avons des choses, et comme ces perceptions ne sont, en réalité, que des apparences, des illusions de nos sens, il s'ensuit que nos idées de temps et d'espace n'ont aucune valeur objective.

Ainsi des chocs successifs se répétant à de très courts intervalles nous donnent la sensation d'une durée continue, et un charbon ardent qu'on fait tourner avec rapidité donne à l'œil la sensation d'espace continu, bien qu'il n'y ait en fait ni durée ni étendue, puisque les chocs sont instantanés et que le charbon n'existe jamais qu'en un seul point à la fois.

— La définition de Leibniz nous paraît juste, mais c'est à la condition de restituer aux idées de temps et d'espace leur valeur objective, et de remarquer que l'ordre de nos perceptions ne peut avoir d'autre fondement que l'ordre qui existe entre les choses elles-mêmes.

1. En effet, si le charbon n'avait pas en lui-même une certaine étendue initiale, jamais son mouvement, quelque rapide qu'on le suppose, ne pourrait engendrer en nous la notion d'étendue ; et si chacun des chocs pris séparément n'avait une certaine durée, jamais leur répétition, quelque fréquente qu'on l'imagine, ne saurait nous donner l'illusion de la durée. Il faut donc conclure que, si les êtres et les faits se juxtaposent et se succèdent dans notre esprit, c'est que, tout d'abord, ils se juxtaposent et se succèdent dans la réalité.

Cette réserve faite, la théorie de Leibniz nous paraît acceptable.

2. Elle constate avec raison que la formation de ces deux idées suppose le concours de l'expérience et de l'activité de l'esprit.

a) L'expérience en fournit la matière, qui n'est autre que l'étendue et la durée concrète et actuelle des êtres et des phénomènes.

b) Par l'abstraction, l'esprit passe à l'idée de pur rapport de coexistence et de succession, qui est précisément notre idée d'espace et de temps réels.

c) Enfin, en généralisant cette notion, en l'idéalisant à l'aide de l'imagination, nous nous élevons à un ordre de coexistence et à un ordre de succession entre des êtres et des phénomènes indéfiniment possibles, qui constituent l'idée de temps et d'espace imaginaires.

§ 4. Conclusion. — Il faut donc distinguer l'espace et le temps réels de l'espace et du temps imaginaires, selon que les rapports de coexistence et de succession sont conçus entre des êtres et des

faits réels ou entre des êtres et des faits simplement possibles.

1. L'espace réel peut se définir : une relation de distance à trois dimensions entre les corps étendus ; et le temps réel : une relation de coexistence et de succession entre les phénomènes présents et passés. L'un et l'autre sont *limités* et *contingents* comme les existences elles-mêmes ; car tout rapport est nécessairement de même condition que les êtres qui le soutiennent. Ainsi Dieu, en créant les corps étendus et en établissant entre eux des rapports de position, a créé l'espace réel ; de même que, en créant les êtres changeants et en établissant entre les divers phénomènes des rapports de succession, il a été créé le temps réel.

Le temps et l'espace ainsi conçus sont rigoureusement coextensifs à l'être créé et ne sauraient survivre à sa destruction.

2. Au contraire, les idées d'espace et de temps imaginaires, étant conçues comme simplement possibles, revêtent par là même un certain caractère de nécessité et d'illimitation.

En effet, la toute-puissance de Dieu pouvant indéfiniment créer de nouveaux êtres et de nouveaux phénomènes, nous ne saurions assigner aucune limite à l'espace et au temps imaginés pour les recevoir et les contenir. Bien plus, nous concevons ce temps et cet espace comme préexistant et comme survivant à toute créature, parce que Dieu peut créer alors même qu'il ne le fait pas, et conserver la créature alors même qu'il l'anéantit.

Et voilà comment nos idées d'espace et de temps paraissent revêtir quelque chose des attributs de Dieu, quelque chose de sa nécessité, et de son éternité.

On le voit, la théorie de Leibniz, si on la dégage des hypothèses plus ou moins gratuites de la *monadologie*, devient l'expression même de la vérité. Elle rend compte d'une manière très satisfaisante de l'origine et des caractères, en apparence contradictoires, de nos idées d'espace et de temps, et permet de résoudre rationnellement les prétendues antinomies que Kant croit y découvrir, lorsqu'il affirme qu'on peut soutenir avec autant de raison : que le temps a eu un commencement et que le temps n'a pas de commencement ; que l'espace est limité et que l'espace n'est pas limité, etc.

APPENDICE

L'espace à n dimensions.

I. — Sens de la question.

L'espace a-t-il essentiellement trois dimensions et ne peut-il en avoir que trois, ou peut-on concevoir avec vérité, dans l'ordre des possibles, des espaces à une, deux, quatre, n dimensions ?

Cette question, assez claire au premier abord, peut être entendue en plusieurs sens différents.

1. Elle peut avoir un sens purement algébrique : de même que du langage de la géométrie les expressions *carré* et *cube* ont passé dans la langue plus générale de l'algèbre, où ils désignent la seconde et la troisième puissance des quantités, de même les expressions quatrième, cinquième, *n^{me}* dimension pourraient, sans rien préjuger de leur signification géométrique, désigner les puissances supérieures à la troisième.

• Lorsqu'on a choisi un système d'axes, dit J. Tannery, un point géométrique est entièrement déterminé par ses trois *coordonnées*, qui sont trois nombres réels : chacun de ces nombres a d'ailleurs une signification distincte. Rien n'empêche d'appeler *point* un système de trois nombres, rangés dans un ordre déterminé, puis de définir, en restant au seul point de vue du nombre, ce que l'on entend par une droite, un plan, une distance...; ces définitions seront faites de manière à conserver les phrases qui expriment les propriétés géométriques ou une partie de ces propriétés. Je ne puis développer ici les théories de cette sorte, mais le lecteur peut tout au moins soupçonner la possibilité de constituer les diverses géométries comme des chapitres de la science des nombres; la généralisation qui consiste à appeler point, non plus un système de trois nombres, mais bien un système de quatre, cinq,... nombres est alors naturelle, et la construction de géométries à quatre, cinq,... dimensions n'est pas faite pour étonner; il s'agit au fond de nouveaux chapitres de la même science du nombre; ce qui est plus étonnant, c'est l'utilité du langage géométrique dans ces chapitres d'analyse, et la commodité qu'il y a parfois à regarder notre géométrie ordinaire comme un cas particulier d'une « géométrie » plus générale. »

En soi cette manière de parler n'a rien que de légitime. Elle ne préjuge aucunement la solution du problème philosophico-géométrique de la possibilité de l'espace à plus ou moins de trois dimensions : « L'algèbre, remarque Renouvier, suppose la géométrie et n'est pas chargée d'en faire une,... c'est par une sorte de foi mystique aux formules de l'analyse qu'on leur prête la vertu d'engendrer différentes géométries à choisir et *a priori* possibles. »

2. La question peut avoir, — et c'est là son sens le plus naturel, — une signification *géométrique* :

L'espace ne peut-il être défini que par trois coordonnées correspondant à trois directions irréductibles entre elles, *ni plus ni moins*, ou peut-on concevoir un espace qui n'en compterait qu'une, deux, ou, au contraire, quatre, cinq,... *n*?

La question ainsi posée est susceptible elle-même de deux sens :

a) Ce *même espace* qui a trois dimensions irréductibles et qui n'en a que trois, pourrait-il être autrement divisé, soit par des êtres différents de nous et qui habiteraient notre monde, soit par nous-mêmes si le monde que nous habitons s'offrait à nous dans d'autres conditions, par exemple si les corps solides, au lieu de rester sensiblement de même forme et de même taille, et de conserver entre eux sensiblement les mêmes distances, se déformaient et variaient continuellement?

On le comprend sans peine, rien n'empêche de croire que, dans cette hypothèse, tout en *concevant* que les trois dimensions géométriques fixes définissent adéquatement l'espace, nous trouverions *plus commode* de ramener les différentes directions à quatre ou à cinq axes : un tel espace continuerait à être l'espace à trois dimensions, et nous le saurions, mais il nous serait plus utile dans la pratique de le diviser autrement. On sait que certains peuples, à cause de leurs traditions et de leurs habitudes traitent avec cette liberté les points cardinaux et en reconnaissent cinq, ou davantage, qu'ils désignent par les positions relatives des tribus ou des clans.

Selon la remarque de H. Poincaré, des êtres qui feraient leur éducation dans ce monde différent du nôtre, « trouveraient sans doute plus commode de créer une géométrie différente de la nôtre, qui s'adapterait mieux à leurs

impressions. Quant à nous, en face des *mêmes* impressions, il est certain que nous trouverions plus commode de ne pas changer nos habitudes. »

b) Enfin, et c'est là le sens complet de la question, l'espace, pourrait-il avoir, *en réalité*, plus ou moins de trois dimensions, en gardant leur même signification au mot *espace* et au mot *dimension*?

En d'autres termes :

α) aux trois axes perpendiculaires l'un à l'autre en partant d'un même point, pourrait-on ajouter à partir de ce même point un quatrième axe perpendiculaire au troisième, un cinquième perpendiculaire au quatrième, et ainsi de suite, sans que ces axes ainsi ajoutés se confondent avec un des trois axes primitifs?

β) ou, par contre, pourrait-on supprimer le troisième axe, de manière que l'espace n'ait plus que deux dimensions, et cependant vérifie encore le *concept d'espace*, c'est-à-dire puisse être considéré avec vérité comme capable de contenir des corps (1)?

II. — Solution.

Les géomètres s'accordent à reconnaître que cette dernière question n'est pas du domaine des sciences mathématiques mais ressortit à la philosophie. Il nous semble que la solution n'en est pas si difficile ni si abstruse que d'autres semblent le penser.

1. Il ne faut pas perdre de vue le sens exact des notions d'*espace*, de *corps*, et de *dimension*.

L'*espace*, nous l'avons montré plus haut, n'est pas, en lui-même, un être *réel*, mais c'est un *être de raison* fondé sur la *notion* de cet être réel qui est le corps.

La notion d'*espace*, sans se confondre avec celle de corps, dépend donc entièrement de cette dernière : le seul concept d'*espace* qui ait un sens pour nous, est donc celui qui est fondé sur le seul concept de corps qui ait, lui aussi, un sens pour nous.

Or le concept de corps, qui est abstrait par nous de l'expérience, nous montre que, d'une part, *deux dimensions* seulement n'enveloppant aucune quantité de matière, un corps ne saurait être à deux dimensions; et que, d'autre part, la quantité réelle d'un corps ne s'étend que dans trois directions irréductibles entre elles, la longueur, la largeur et la hauteur.

Que si une matière, différente de la nôtre, est possible, ou si une matière de même nature que celle des corps dont nous avons l'expérience, peut se comporter différemment par rapport à l'extension, nous ne pouvons rien en savoir *positivement*. Une telle matière, ou une telle manière d'être de la matière sont-elles possibles? sont-elles impossibles et contradictoires? Nous l'ignorons et nous n'avons aucun moyen de sortir de notre ignorance.

2. Mais, nous l'avons dit, l'espace n'est concevable que par rapport aux corps existants ou possibles. Dès lors le seul espace que nous puissions sûrement concevoir avec vérité, même dans l'ordre des purs possibles, est l'espace à trois dimensions. Quant à l'espace qui aurait moins ou plus de trois

(1) « L'être superficiel vivant sur un plan, tel que l'a imaginé Helmholtz, ne peut par un point d'une droite, élever qu'une perpendiculaire à cette droite, et, si toutes ses sensations lui viennent de points situés dans son plan, on ne voit pas comment il pourrait imaginer d'autres perpendiculaires. Nous, habitants d'un espace à trois dimensions, nous imaginons une infinité de droites perpendiculaires à une autre, en un de ses points; mais, dans cette infinité, il n'y a qu'une droite qui soit à la fois perpendiculaire à la droite donnée et à une de ses normales également déterminée. En d'autres termes, par un point, nous ne pouvons mener que trois droites perpendiculaires entre elles, comme l'habitant d'un plan n'en pourrait mener que deux. De même que ce dernier pourrait poser l'hypothèse de trois perpendiculaires et en déduire notre géométrie dans l'espace, sans pouvoir l'appuyer d'images, de même nous pouvons poser l'hypothèse de quatre perpendiculaires et en déduire une géométrie à quatre dimensions » (G. Lechalas).

dimensions, puisque la matière n'est pas, pour nous, *positivement* concevable sous plus ou moins de trois dimensions, il reste, — comme la matière elle-même qui le fonderait, — dans l'ordre de la pure *possibilité négative*.

3. Le seul espace dont nous pouvons dire qu'il est *positivement* possible est donc l'espace à trois dimensions. -- De l'espace à plus ou moins de trois dimensions, nous devons dire :

a) S'il s'agit de l'espace correspondant à une matière ou à des états de la matière, sur la possibilité desquels nous ne pouvons rien savoir, il est *négativement* possible, c'est-à-dire que nous ne savons si son concept implique ou n'implique pas contradiction;

b) S'il s'agit du seul espace dont nous puissions parler en connaissance de cause, c'est-à-dire de celui qui correspond à la seule matière connue de nous, il n'est possible que selon trois dimensions, ni plus ni moins.

CHAPITRE III

LA MATIÈRE

La perception externe nous fournit, sans doute, une connaissance immédiate, objective et véritable de la matière, mais elle ne nous donne pas l'intuition de son essence. Elle nous apprend :

a) Que la matière agit sur nous, et par conséquent qu'elle existe, qu'elle est cause, c'est-à-dire *force*;

b) Que la matière est *étendue*, parce que les résistances qu'elle oppose à nos efforts sont distinctes les unes des autres et, par conséquent, forment une somme composée de parties;

c) Que la matière *se meut*, parce que nous sentons le changement de direction des résistances et des réactions que les corps nous opposent;

d) Enfin, nous savons que les corps ont une *forme*, parce que nous sentons leur résistance finir en certains points.

Bref, *étendue terminée par des plans et des lignes* qui déterminent sa forme, *résistance* et *mobilité* : à cela se borne ce que l'expérience nous révèle de la matière. Quant à sa nature même et à sa constitution intime, c'est une question qui relève de la raison et de la métaphysique.

Les théories relatives à l'essence de la matière peuvent se ramener à trois principales : le *mécanisme*, le *dynamisme* et le système péripatéticien de la *matière* et de la *forme*.

ART. I. — Le mécanisme géométrique de Descartes (1).

§ 1. **Exposé.** — 1. Descartes identifie la matière avec l'étendue géométrique pure et simple. La raison qu'il en donne, c'est

1) Citons pour mémoire le *Mécanisme physique* ou *Atomisme*, imaginé par Leucippe et Démocrite, admis par Épicure et chanté par Lucrèce. Dans cette hypothèse,

que, dans la matière, l'étendue est la seule chose dont nous ayons une idée claire et distincte, et sans laquelle la matière ne saurait être conçue.

Remarquons-le, Descartes ne dit pas : *la matière est étendue*, ou est *quelque chose d'étendu*, car alors il resterait à expliquer la nature de cette chose ; il dit simplement et absolument : *la matière, c'est l'étendue*. « Un corps, dit-il dans ses *Principes de philosophie*, a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur. » Et ailleurs : « Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu » (*Principes*, II^e partie).

2. C'est dans cette étendue que Dieu produit le mouvement (1), et la diversité des corps résulte de la diversité des mouvements dans l'étendue. Quant à la résistance et à la force, elles ne sont pas des propriétés, mais de simples rapports entre les mouvements. *Qu'on me donne de l'étendue et du mouvement*, conclut Descartes, *et je ferai le monde*.

§ 2. Discussion. — 1. Il est clair qu'une pareille définition est essentiellement incomplète, et que, en réduisant la matière à l'étendue vide et géométrique, Descartes en fait une pure abstraction. Comme le remarque Leibniz, « l'étendue ne signifie qu'une répétition, une multiplicité continuée d'une certaine substance répandue ;... elle ne suffit donc pas à expliquer la nature même de cette substance qui est répandue ou répétée ».

2. Cette définition est de plus en contradiction directe avec l'expérience. Si la matière n'est qu'étendue, comment expliquer son impénétrabilité et la résistance qu'elle présente ? Comment expliquer son action sur une autre matière ? « D'où vient, demande Leibniz, que, si un corps vient à en choquer un autre, la vitesse du premier en est ralentie... D'où vient qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit ? Car enfin, par elle-même, l'étendue n'est ni dure, ni pesante. Il faut donc admettre dans le

la matière est composée d'atomes (*ἄτομος*, *insécable*, de *ἀ*, *τέμνω*), c'est-à-dire d'éléments *étendus*, mais *indivisibles*, durs et pesants, existant en nombre infini, se mouvant de toute éternité dans le vide, et dont la rencontre fortuite a formé les différents corps. — Nous aurons à discuter cette théorie dans ce qu'elle a de sérieux en parlant de l'origine du monde.

Gassendi l'a renouvelée au dix-septième siècle, après l'avoir débarrassée de ses contradictions les plus choquantes. Ainsi il admet la création des atomes par Dieu ; mais il rejette l'espace infini, le nombre infini des atomes, leur éternité et cette déclinaison spontanée (*κλινάμεν*) qui leur permet de se rencontrer d'eux-mêmes.

(1) Tel est pour Descartes, le seul moyen d'expliquer le mouvement. En effet, l'origine n'en peut être dans les corps, inertes par eux-mêmes et capables seulement de le transmettre ; elle n'est pas davantage dans les esprits, qui, d'après lui, sont sans action sur les corps. Il faut donc recourir à Dieu, non plus seulement comme *premier moteur* cause première du mouvement ainsi que de tout le reste, mais comme *moteur unique*, comme cause physique de tous les mouvements qui ont lieu dans l'univers.

corps choqué une résistance, une force, c'est-à-dire un élément irréductible à l'étendue et inexplicable par la seule étendue. »

3. La définition cartésienne de la matière conduit encore aux plus étranges conséquences.

a) En effet, toute définition étant nécessairement réciproque, on doit pouvoir renverser les termes et dire : l'étendue, c'est la matière, et dès lors il n'y a plus de différence entre les corps eux-mêmes et la portion d'espace qu'ils occupent; dès lors aussi une même matière occupe toujours le même volume, c'est-à-dire qu'elle n'est ni élastique, ni dilatable, ni compressible; et, comme d'autre part, l'espace abstrait est illimité, il s'ensuit que le monde matériel est infini en étendue, et que chaque parcelle de matière, si petite soit-elle, est physiquement divisible à l'infini.

b) En conséquence, plus de vide possible; tout est plein dans la nature. « Sans doute, dit Descartes, l'espace est vide, comme on dit qu'une cruche est vide quand elle ne contient que de l'air, comme on dit qu'un vivier est vide quand il ne renferme plus de poisson, bien qu'il soit plein d'eau; ainsi l'espace est vide aux yeux des sens. Il ne contient rien qui soit sensible à la vue et au toucher, mais il n'en renferme pas moins une matière créée, une substance étendue; il se contient lui-même (1). »

c) Mais, si tout est plein, comment expliquer le mouvement? Dans cette hypothèse aucun corps ne peut être mû sans prendre la place du voisin; celui-ci à son tour devra en déplacer un troisième, et ainsi à l'infini, puisque la matière est infinie en étendue. Il faudra donc une force infinie pour exécuter le moindre mouvement. Pour répondre à cette objection. Descartes imagine sa *théorie des tourbillons*, d'après laquelle tout mouvement s'opère circulairement, en anneau fermé, de sorte que le dernier corps déplacé vient occuper la place du premier; d'où l'impossibilité du mouvement rectiligne.

On voit à quelles difficultés inextricables conduit le *mécanisme* cartésien en réduisant la matière à l'étendue.

ART. II. — Le dynamisme. Les monades de Leibniz.

§ 1. **Exposé.** — A la notion purement géométrique d'*étendue* Leibniz substitue la notion dynamique de *force*.

1. La matière pour lui est essentiellement et uniquement *force*, et tout corps, étant composé de matière, est par là même aussi un *système de forces*. Or il ne peut y avoir de composé sans compo-

(1) Dans ses derniers écrits, Descartes flotte entre ces deux assertions : La matière est une substance, et la matière n'est qu'une abstraction. La seconde est évidemment plus conforme à la tendance générale de son système, vers l'idéalisme.

sants; le corps est donc composé d'unités de forces appelées *monades* (de *μονάς*, unité). Ces monades sont nécessairement *simples* et *inétendues*; car, si elles étaient étendues, elles seraient elles-mêmes divisibles et par suite composées. Elles existent en nombre infini dans la plus petite parcelle de matière(1).

2. Ici encore, remarquons-le, Leibniz ne dit pas que la force est une propriété, un attribut de la matière : elle en est la nature même et toute l'essence; c'est d'elle que découlent toutes ses qualités. Leibniz le déclare expressément : *Omnia à πὸ τοῦ δυναμικοῦ derivo*; l'étendue elle-même n'est à ses yeux qu'un mode d'apparition de la force, une sensation résultant de la pluralité des résistances, lesquelles étant suffisamment rapprochées, nous donnent la sensation d'étendue résistante.

3. Et cependant, chose étrange, tout en ne voyant partout que des forces, Leibniz n'admet pas que les monades puissent agir les unes sur les autres, leur activité, d'après lui, est toute interne et immanente. « Les monades, dit-il, n'ont point de fenêtres par où le mouvement puisse entrer ou sortir (2). »

De plus, en conséquence de son grand principe de continuité, qui n'admet pas de sauts brusques dans la nature (*natura non facit saltus*), Leibniz leur reconnaît un commencement de *perception* et d'*appétition*, c'est-à-dire une certaine représentation des choses, en même temps qu'un certain effort interne pour passer d'un état à un autre(3).

§ 2. Critique. — 1. Disons d'abord que cette *monade* absolument simple et inédue ressemble fort à une abstraction réélisée, à un point mathématique, c'est-à-dire à une limite à laquelle on attribuerait une existence réelle.

Leibniz dira sans doute que toute force est nécessairement simple. Soit; encore est-il que la force *en soi* est une abstraction; qu'elle ne peut exister concrètement que dans un être fort, c'est-à-dire dans une substance d'où elle émane et sur laquelle elle agit. Car, qu'est-ce qu'une force sans point d'appui, sans point d'application, sinon un mouvement sans mobile? La mécanique elle-même le reconnaît, puisqu'elle ne conçoit et ne formule la quantité de mouvement qu'en fonction de la masse, *mv*.

(1) On voit la différence qui existe entre la *monade* de Leibniz et l'*atome* d'Épicure, celui-ci est une unité d'étendue, celle-là une unité de force.

(2) Leibniz renonçant à comprendre le mystère de l'action transitive, c'est-à-dire comment une action commencée dans un être peut passer et s'achever dans un autre, en conclut, contre l'évidence même, que toute action créée est nécessairement immanente (Cf. l'Histoire de la Philosophie, Leibniz).

(3) Une autre forme du dynamisme dont nous aurons à parler dans l'Histoire de la Philosophie en exposant la physique stoïcienne, est l'*Hylozoïsme* (de ὕλη, ζῶον, matière vivante), d'après lequel la vie, et par suite la force et l'action sont des propriétés essentielles de la matière : en sorte que l'Univers constitue comme un grand animal dont Dieu serait l'âme et la matière le corps.

2. Une autre objection grave est l'impuissance de tout dynamisme à expliquer l'étendue. Comment en effet les monades, c'est-à-dire des *néants d'étendue*, accumulées en tel nombre qu'on voudra, donneraient-elles un corps étendu? Et comment, si tout en nous et hors de nous est absolument inétendu, pouvons-nous acquérir l'idée d'étendue?

Leibniz prétend que c'est là confondre l'étendue abstraite et géométrique, qui est une conception de la raison, avec l'étendue réelle et concrète, telle que nous la donnent les sens et qui n'est en réalité qu'une apparence. En effet, dit-il, des néants d'étendue ne donneront jamais le *continu*, c'est-à-dire l'étendue géométrique, mais ils peuvent très bien nous donner la *sensation* de l'étendue, l'*apparence* du continu. Or les sens ne nous donnant en réalité que la pluralité des résistances (*continuatio resistentis*), nous n'avons pas le droit de supposer autre chose dans la matière.

— Il n'en est pas moins vrai que nous devons trouver dans la réalité même un commencement d'étendue véritable et objective; car, si le charbon ardent, pour revenir à la comparaison de Leibniz, n'avait pas en lui-même une certaine étendue, il n'offrirait aucune prise à l'œil, et, si la surface matérielle n'avait pas quelque élément continu, l'impénétrabilité de ses parties deviendrait inexplicable.

3. Leibniz prétend atténuer cette objection en multipliant à l'infini les monades dans la moindre parcelle de matière(1); en réalité il ne fait qu'y introduire le problème du nombre infini, et s'engager, avec Descartes, dans les difficultés inextricables du *plein*.

4. Nous parlerons, dans l'Histoire de la Philosophie, de l'hypothèse qui interdit à la monade créée toute action transitive, pour la renfermer en elle-même. Quant à lui attribuer certaines perceptions et appétitions, c'est supprimer la dualité irréductible de l'esprit et de la matière, pour ne plus admettre entre les deux qu'une différence de degré; c'est mériter le reproche de Kant, qui accuse Leibniz de *spiritualiser la matière*, comme il accusait Locke de *matérialiser l'esprit*.

En résumé, Leibniz, au lieu de remédier au mécanisme cartésien, ne fait que donner dans l'écueil opposé. Descartes, en réduisant la matière à l'étendue géométrique, était incapable de rendre compte de la résistance; Leibniz, en prétendant tout ramener à la force, se met hors d'état d'expliquer l'étendue. L'un et l'autre ne voient qu'une face du problème, et, par suite,

(1) La matière, dit Leibniz, est actuellement sous-divisée en une infinité de parties: je dis une *infinité*, parce qu'il n'y a pas de raison suffisante de limiter cette division.

n'en donnent qu'une solution incomplète, c'est-à-dire fausse (1).

Il y a donc place pour une troisième théorie, qui complète et corrige le mécanisme par le dynamisme et réunisse dans une synthèse harmonieuse les éléments de vérité qu'ils renferment. Telle nous paraît être la *théorie péripatéticienne*, du moins dans ses grandes lignes.

5. Avant d'exposer cette dernière théorie, il nous faut énoncer brièvement les conclusions de la physique moderne sur la composition de la matière. Une théorie métaphysique de la constitution des corps ne saurait, en effet, se construire absolument *a priori*; elle doit partir des données de l'observation. Les progrès des sciences de la nature, au cours de ces dernières années, ont pu paraître à plusieurs bouleverser complètement les faits que jusqu'alors les philosophes s'étaient donné la mission d'interpréter. Ce rapide examen nous montrera que les termes du problème de la matière, tels qu'ils se présentent au philosophe, sont restés *essentiellement* les mêmes et que, dès lors, l'explication métaphysique fournie par la théorie péripatéticienne constitue toujours l'interprétation la plus satisfaisante des phénomènes scientifiquement établis.

ART. III. — La matière d'après la physique moderne.

§. 1. — La théorie atomique.

La conception de la matière qui a triomphé dans la seconde moitié du XIX^e siècle est celle que l'on appelle la théorie atomique.

1. D'après la théorie atomique, les corps, bien que présentant l'apparence continue, sont cependant composés en réalité de particules extrêmement petites, placées à une certaine distance les unes des autres et reliées entre elles par certaines forces déterminées d'attraction et de répulsion.

Ces parties élémentaires, dont la nature varie avec chaque espèce de corps, se nomment les *molécules*.

La molécule est la partie matérielle la plus petite où se réalise la nature de chaque corps. Elle possède de ce corps toutes les propriétés physiques et chimiques, elle est ce corps même réduit à ses dimensions les plus faibles.

(1) Une forme de dynamisme qui prête moins à l'objection est celle du P. Boscowich, jésuite autrichien (1711-1787). Il admet, lui aussi, que les éléments derniers de la matière sont des éléments simples et inétendus, mais substantiels et existant en nombre fini, quoiqu'en réalité incalculable, dans chaque corps. Ces unités matérielles sont dépourvues de toute perception ou appétition, mais douées d'une double force d'attraction et de répulsion qui les maintient à une distance déterminée les unes des autres, et dont le jeu explique tous les phénomènes de la nature, en même temps que toutes les qualités des corps.

Cette modification du système de Leibniz a sans doute sa valeur, mais elle laisse subsister la difficulté fondamentale, inhérente à tout dynamisme, qui est de prétendre expliquer l'étendue par sa négation.

2. La molécule est elle-même composée d'éléments matériels encore plus petits, mais, tandis que le corps d'une espèce donnée est composé d'un nombre plus ou moins grand de molécules *identiques* entre elles, ces composants de la molécule ne sont pas de la même nature que le tout qu'ils composent. Ce sont les *atomes*.

a) Dans les *corps simples*, la molécule est formée d'atomes identiques entre eux. Elle n'est cependant pas un simple agrégat d'atomes : selon leurs divers arrangements dans la molécule, le même corps simple se présente sous différents aspects (*états allotropiques*).

b) Dans les *corps composés*, la molécule est formée d'atomes d'espèces différentes. La nature et les propriétés de chaque corps composé dépendent de la nature des atomes qui le composent, ainsi que des proportions et de l'arrangement divers des atomes entre eux : des atomes, en nombre et en proportions égales, mais diversement disposés, formeront des molécules dont les propriétés seront différentes, bien que leur formule de constitution soit la même (*corps isomères*).

3. « Grâce à la théorie atomique, grâce à la notation atomique et aux formules de constitution des corps qu'elle permet de représenter en plan ou dans l'espace, la chimie a fait, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, des progrès immenses. Non seulement elle a effectué l'*analyse* de composés fort complexes, mais elle a fait leur *synthèse*, annonçant d'avance les réactions et devinant souvent les propriétés de corps inconnus » (P. de Vregille, *La matière*, Études, octobre 1911, p. 17).

§ 2. — La théorie électronique.

1. D'après la théorie atomique, la divisibilité des corps, dans chaque *espèce*, s'arrête à la *molécule*, et la divisibilité *absolue* de la matière comme telle a pour limite l'*atome*. Selon l'étymologie de son nom, l'atome se présente à nous comme l'élément dernier de la matière, absolument indivisible, partant indestructible et invariable dans son espèce.

2. Des découvertes récentes sont venues compliquer cette solution relativement simple et harmonieuse du problème de la matière, mettant de plus en plus en évidence l'intervention de l'électricité dans l'activité et peut-être même dans la constitution intime des corps.

De ces découvertes il résulte que :

a) Sous certaines influences déterminées, — dans le phénomène de l'*électrolyse*, par exemple, — la *molécule* se divise en deux sous-molécules, formée chacune d'un ou de plusieurs atomes, et portant l'une une charge électrique positive, l'autre une charge négative. Ce sont les *ions* positifs et négatifs (*ἰόν*, voyageur).

b) Dans le cas d'ionisation des gaz, il semble qu'il y ait décomposition de l'atome lui-même.

c) Les substances radio-actives, même simples, comme l'uranium, le thorium, subissent des *transmutations*.

d) Les radiations provenant de ces mêmes substances semblent consister en l'émission de particules extrêmement petites, animées de vitesses comparables à celle de la lumière.

3. De la constatation de ces faits et de bon nombre d'autres est sortie la *théorie électronique* de la matière, dont l'un des premiers auteurs a été *J. J. Thomson*.

« Les gaz sont composés de molécules et les molécules constituées d'un agrégat d'atomes. Chaque atome est à l'état neutre et il est formé d'un certain nombre de particules positives et de particules négatives, dénommées *électrons*.

« A la pression ordinaire, et le gaz étant soumis à certaines influences, l'atome neutre perd quelques électrons négatifs; ces électrons s'entourent de particules neutres prises dans le voisinage et constituent des *ions négatifs*. Ce qui reste de l'atome primitif s'enveloppe de façon identique et forme un *ion positif*.

« Dans le vide, les choses se passent un peu différemment. Les électrons négatifs expulsés de l'atome ne s'entourent pas et ne constituent pas d'ions négatifs. On n'a donc en présence que des électrons négatifs et le restant de chaque atome, comparativement volumineux, et, par suite, animé d'une faible vitesse.

« Il peut encore arriver (émission des corps radio-actifs), que les électrons négatifs expulsés de l'atome, même à la pression ordinaire, aient une vitesse trop considérable pour pouvoir exercer une attraction et s'entourer de particules. Ils restent à l'état d'électrons et forment les rayons β et les rayons cathodiques.

« Dans cette théorie, on le voit, les électrons positifs sont inséparables de la matière, puisqu'ils ne sont autre chose que la partie restante principale de l'atome matériel désagrégé. On conçoit, dès lors, que leur masse soit considérable. Quant aux électrons négatifs, ils peuvent, suivant les cas, exister seuls ou former le noyau central des ions négatifs. Leur inertie est grande, par suite de leur vitesse » (P. de Vregille).

L'atome, dans cette perspective, nous apparaît, dit Guilleminot, « comme un ensemble d'électrons en révolution rapide autour d'un centre ».

4. La tendance actuelle de la science est de réduire toute l'essence de la matière au seul électron négatif(1), dépourvu de *masse*

(1) Notons cependant, avec D. Nys, que « suivant une théorie nouvelle très en vogue actuellement, l'atome chimique ne serait pas seulement constitué d'atomes d'électricité ou électrons; il comprendrait même des atomes de magnétisme ou *magnétions*. Les recherches faites à ce sujet par P. Weiss ont porté sur un grand nombre de

mécanique et possédant seulement une masse électromagnétique : « Ses caractères, ajoute Guillemainot, sont réductibles à des propriétés de l'éther ambiant, on ne peut se le représenter que comme une région singulière, on pourrait dire un point singulier de l'espace : le point de divergence des lignes de flux qui partent de lui. »

Tel est l'électron négatif. Son existence et ses propriétés semblent scientifiquement établis. Quoi qu'il en soit de cette découverte, autre chose est que l'électron négatif existe, autre chose que tout ce que l'on nomme matière lui soit réductible, comme le voudraient certains savants trop enclins aux généralisations prématurées. Ce dernier point, dans l'état actuel de la science, n'est encore qu'une hypothèse. A bien plus forte raison en est-il ainsi de ce que l'on a appelé le *principe de relativité*.

§ 3. — Le principe de relativité.

1. **Exposé.** — Partant de l'impossibilité, reconnue depuis longtemps, de constater expérimentalement l'état de mouvement ou de repos *absolus* d'un corps,

a) *Einstein* et les autres partisans du principe de relativité prétendent montrer qu'il est également impossible de s'assurer de la *simultanéité* de deux événements dans le *temps* ou d'apprécier d'une manière absolue l'intervalle de temps qui les sépare.

b) La notion de vitesse absolue étant ainsi supprimée, l'*éther*, considéré comme un milieu fixe grâce auquel la notion de vitesse absolue aurait un sens, n'a plus de raison d'être.

c) L'éther étant supprimé, toutes les théories physiques qui le supposent comme milieu de transmission des ondes de toutes sortes, doivent être transformées.

d) S'appuyant sur la *théorie électronique*, d'après laquelle les électrons négatifs n'ont pas de masse *mécanique*, mais seulement « une masse *électromagnétique* qui leur donne une inertie de nature électrique variable avec leur vitesse » (Guillemainot), le principe de relativité supprime la notion absolue de *masse*.

2. **Critique.** — Quelque étranges que puissent paraître ces affirmations, elles ne doivent cependant pas produire sur le philosophe cette impression « d'effarement intégral » que l'on a signalé du point de vue physique (1). — Examinons tout de suite, pour n'y plus revenir, celles qui semblent propres à cette théorie.

corps magnétiques... D'après les calculs, le magnéton serait plus gros que l'électron mais beaucoup plus petit que l'atome du chimiste. La nature de cette unité élémentaire est encore très mystérieuse. « Est-il quelque chose de simple, dit Poincaré. Non, répond-il, si l'on ne veut pas renoncer à l'hypothèse des courants particuliers d'Ampère ; un magnéton est alors un tourbillon d'électrons, et voilà notre atome qui se complique de plus en plus. »

(1) « Au lecteur qui, d'aventure, n'aurait encore jamais entendu parler du principe

a) *La relativité du mouvement.* — Quand même tous les corps de la nature seraient en mouvement, et que, par suite, aucun point de repère matériel n'existerait par rapport auquel le mouvement puisse être défini, dans sa vitesse et sa direction, il n'en resterait pas moins vrai que l'esprit pourrait concevoir, dans l'espace pur, des *positions idéales* fixes, par rapport auxquelles les divers mouvements réels des mobiles réels dessineraient des trajectoires déterminées.

b) *La suppression de l'éther* n'implique pas, dans cette hypothèse, l'action à distance, puisque les tenants du principe de relativité reviennent plus ou moins à la théorie de l'émission corpusculaire : des particules réelles, douées de vitesses comparables à celle de la lumière, parcourraient réellement un milieu réalisant le vide absolu.

Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur le principe de relativité, non plus que sur les autres théories physiques modernes, ce serait empiéter indûment sur un terrain qui appartient à la science pure. Nous en avons dit assez, croyons-nous, pour pouvoir examiner en connaissance de cause si l'accord reste possible entre ces théories et la doctrine métaphysique scolastique de la matière et de la forme.

de relativité et qui serait curieux d'une sensation nouvelle, celle de l'effarement intégral, on peut conseiller de parcourir rapidement le dernier chapitre du *Traité de Physique* de Chwolson. Une pluie de négations et d'affirmations inattendues s'abattra sur lui, si drue, qu'il demandera bientôt grâce. Il apprendra en effet, coup sur coup :

Qu'il n'existe pas de temps général ; que la *simultanéité*, au sens général du mot, n'existe pas ;

qu'il n'existe pas d'éther ;

que la notion d'espace n'a aucun sens ;

qu'on ne peut parler de la masse d'un corps ;

que l'énergie est douée d'inertie ;

qu'il n'existe aucune grandeur réelle, ni dans le temps, ni dans l'espace ;

qu'il faut beaucoup d'efforts et un travail prolongé pour arriver à se débarrasser de ce qu'on a coutume d'appeler le *bon sens* ou le *sens commun* et pour devenir alors capable de s'initier aux idées relativistes.

S'il demande la raison d'un bouleversement aussi radical de la science, on lui répondra qu'il existait dans l'antique édifice de la Mécanique et de la Physique de toutes petites fissures ; qu'ainsi, dans une expérience, le désaccord entre l'observation et le calcul est de un cent-millionième ; que ces petites fissures, examinées à la loupe, ont été déclarées indéniables, puis intolérables et que l'on a voulu tout reconstruire.

S'il demande quel est l'intérêt pratique de la nouvelle doctrine, on lui répondra que cet intérêt pratique est tout à fait nul pour l'instant, parce que, dans le monde que nous habitons, les vitesses sont très petites devant celle de la lumière.

Et s'il veut, dès lors, se désintéresser de l'affaire, on le retiendra en lui promettant une nouvelle théorie de la lumière, une théorie de la gravitation, des applications, peut-être, plus tard, dans le domaine de l'Astronomie de très haute précision ; en lui montrant les liens étroits qui existent entre la relativité, les hypothèses électroniques, la géométrie non euclidienne. Finalement, on le séduira en lui déclarant que la nouvelle théorie est la seule, à l'heure actuelle, qui rende un compte exact du mouvement de Mercure » (H. Ollivier, *Cours de Physique générale*, Tome III, 1918, p. 609).

ART. IV. — **Théorie péripatéticienne de la matière et de la forme.**

§ 1. **Exposé.** — 1. La matière n'est donc ni une simple étendue passive, comme le prétend Descartes, ni une collection de forces absolument simples, comme le veut Leibniz; elle est en même temps et indissolublement *force* et *étendue*, avec cette réserve toutefois, que ce double élément constitue, non pas la substance même de la matière, mais les deux propriétés fondamentales qui la manifestent à nos sens.

2. Or ces deux propriétés présentent des caractères opposés, contradictoires, même, qui ne permettent ni de les expliquer l'une par l'autre, ni de les ramener à un principe supérieur qui serait à la fois la raison de l'une et de l'autre. En effet, qui dit *force*, dit unité, simplicité, activité, et qui dit *étendue*, dit pluralité (au moins virtuelle), divisibilité, passivité.

3. Il faut donc nécessairement recourir à deux principes constitutifs, absolument distincts, quoique indissolublement réunis dans l'unité d'une même substance. L'un, principe de la quantité, de la passivité et de toutes les propriétés géométriques des corps, c'est la *matière première*; et l'autre, principe de la qualité, de l'unité, de l'activité, et en général, de toutes les propriétés dynamiques des corps, c'est la *forme substantielle* (1).

Ces deux principes, incomplets par eux-mêmes et insuffisants à subsister séparément, se complètent l'un par l'autre, et jouent dans les corps bruts un rôle analogue à celui que le corps et l'âme jouent dans le vivant.

Tel est le système péripatéticien, imaginé par Aristote, suivi par saint Thomas et les grands scolastiques, et qui concilie heureusement, en les complétant l'un et l'autre, le mécanisme de Descartes et le dynamisme de Leibniz.

§ 2. — **Application de la doctrine péripatéticienne aux théories physiques modernes.**

1. La doctrine péripatéticienne explique bien, au point de vue métaphysique, les faits reconnus par la théorie *atomique*.

Montrons dans un exemple concret la nécessité et l'irréductibilité du double principe constitutif de tout être matériel.

Soit un corps chimiquement composé, par exemple, un morceau de chaux vive, CaO . L'observation vulgaire nous y montre une masse divisible en une multitude de parties. L'emploi du mi-

(1) Leibniz lui-même semble le reconnaître : « Il faut donc, dit-il, qu'il y ait dans tout corps un principe ultime, incorporel, substantiel, distinct de la masse (*a mole distinctum*). »

croscopie reculerait encore considérablement les limites de cette division ; mais, quelque incalculable qu'il soit, la raison nous dit *a priori* que le nombre des composants ne saurait être infini, et par suite que, tôt ou tard, nous arriverons aux éléments premiers de cette matière, c'est-à-dire à la plus petite quantité de chaux possible : c'est la *molécule*, composée dans le cas présent d'oxygène et de calcium. Cette molécule ne peut donc plus être divisée sans être détruite en tant que molécule de chaux.

2. Divisons-la pourtant au moyen de l'analyse chimique, décomposons cette molécule ; la chaux n'existe plus, et nous nous trouvons en présence de deux atomes : un atome de calcium et un atome d'oxygène. Là s'arrête l'analyse dans la théorie atomique : ces atomes, tout indivisibles qu'ils semblent être *physiquement*, présentent cependant les caractères *opposés* d'inertie, d'étendue, de passivité, d'une part, et, de l'autre, d'activité, de structure déterminée, de qualité. Ils réclament donc, pour être expliqués philosophiquement, deux principes *métaphysiques* constitutifs : la matière et la forme.

3. Mais les découvertes plus récentes des sciences de la nature nous ont montré que l'atome n'est pas le dernier élément de la matière.

Au delà de l'atome, l'analyse rencontre les *ions* et les *électrons*.

a) Les *ions*, doués de *masse mécanique* et d'*activité*, exigent, tout comme l'atome, la composition métaphysique de matière et de forme.

b) Quant aux *électrons*, α) si l'on admet l'existence des électrons *positifs*, la *masse mécanique*, que l'on retrouve en eux jointe à leurs propriétés *actives*, exige, comme pour les atomes et les ions, le double principe métaphysique constitutif.

β) Pour les électrons *négatifs*, bien qu'ils soient dénués de *masse mécanique* et qu'ils soient *impondérables*, la physique découvre en eux cependant, une certaine étendue et de l'*inertie* en même temps que de l'*activité*. Ces propriétés opposées ne peuvent s'expliquer *métaphysiquement*, sans les deux principes, acte et puissance.

Nous avons vu plus haut que le *principe de relativité*, même supposé admis, ne compliquerait pas le problème au point de vue philosophique.

Il faut en dire autant de l'hypothèse des *magnétons*. S'il est vrai même, comme le pense Weiss, que le magnéton « réside dans un substrat matériel qui possède probablement une *masse pesante* » cette théorie, en maintenant dans la constitution intime des corps un élément pondérable, exigerait, à un titre spécial, l'explication métaphysique par la matière et la forme.

Conclusion. — Nous pouvons donc conclure que les théories et les hypothèses physiques les plus récentes, loin de contredire la doctrine péripatéticienne de la composition métaphysique des corps par acte et puissance réels, y trouvent au contraire leur complément philosophique indispensable.

APPENDICE

Des lois de la matière. — La contingence des lois de la nature. — Le miracle.

I. — Les lois fondamentales de la matière.

Nous l'avons dit, l'activité de la matière se traduit nécessairement par des mouvements; les lois de la matière se réduisent donc en somme à des lois de mouvement, et les sciences qui les étudient ne sont que des formes diverses de la mécanique : la chimie est une mécanique atomique, la physique, une mécanique moléculaire, et la mécanique proprement dite, une mécanique de masses. Or il est trois lois fondamentales de la matière, qui sont par suite les principes supérieurs de toute mécanique :

1° *Par elle-même la matière est indifférente au repos ou au mouvement; c'est-à-dire qu'elle peut passer successivement d'un état à l'autre.* Nous voyons en effet que tout corps est susceptible de mouvement actif et passif, c'est-à-dire capable de transmettre et de recevoir le mouvement.

2° *La matière doit nécessairement être en repos ou en mouvement; car il n'est pas de milieu possible.*

3° *Cependant la matière est radicalement incapable de se donner le mouvement, et, quand elle l'a reçu, de l'arrêter, d'en changer la vitesse ou la direction.* C'est la loi de l'inertie de la matière découverte par Képler. Elle peut se formuler ainsi : *Tout corps persévère dans son état de repos ou de mouvement rectiligne et uniforme, tant que quelque force extérieure ne le contraint pas de changer cet état* (1).

D'où le grand principe de la *conservation de la force*, comme de la matière : *rien ne se perd ni ne se crée, ni en force ni en matière.* Il y a transformation, mais on ne saurait y avoir ni destruction ni création; la quantité de matière et d'énergie est donc constamment la même dans l'univers (2).

De là encore, la loi découverte par Newton de *l'égalité de l'action et de la réaction*. Leibniz avait admis d'intuition ces deux grandes lois, mais elles n'ont été démontrées expérimentalement que depuis un siècle. C'est la gloire de Lavoisier d'avoir le premier prouvé par les faits la conservation de la matière, qui est le premier supposé de toute chimie; de même que les expé-

(1) Ne pas confondre l'inertie avec l'inaction. Une substance absolument inactive ne saurait exister; comme le dit Leibniz, *quod non agit substantiæ nomen non meretur*. Il n'en est pas moins vrai que la force et l'action de la matière ne se manifestent que nécessairement par le mouvement actuel.

(2) Descartes prétendait à tort que la *quantité de mouvement* (mv) est constante dans l'univers; Leibniz prouve *a priori* que ce qui est constant, ce n'est pas la somme des mouvements réels, mais la *quantité de force vive*, c'est-à-dire la somme de l'énergie potentielle et actuelle ($m v^2$).

Au reste, ce fameux principe « *rien ne se perd* » est aujourd'hui fort discuté. On peut consulter à ce sujet le livre si suggestif de M. Bernard Brunhes sur la *Dégradation de l'énergie*. — D'après M. Boutroux (*Contingence des Lois de la Nature*), rien ne prouve que cette permanence de la même quantité de force dans la nature soit une loi nécessaire et primordiale. En fait, la quantité d'action physique peut augmenter ou diminuer dans l'univers.

riences de Mayer ont définitivement établi (*dans un système fermé d'éléments matériels*) la conservation de la force, qui est la loi fondamentale de tout mécanique.

II. — Contingence des lois de la nature (1).

1. D'après Descartes et Spinoza, les lois physiques sont aussi absolues et aussi nécessaires que les lois mathématiques, au point que Dieu ne peut pas plus empêcher le feu de brûler, qu'il ne peut empêcher un triangle d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits.

— Nous prétendons au contraire que les lois physiques sont vraiment *contingentes*. Sans doute ces lois sont *constantes*, c'est-à-dire que, dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets; sans doute encore elles sont nécessaires en ce sens que, toutes les circonstances requises pour la production d'un phénomène étant posées, ce phénomène se produira nécessairement; mais cette nécessité est purement *hypothétique*, c'est-à-dire subordonnée à telle ou telle hypothèse, laquelle, étant contingente de sa nature, entraîne par là même la *contingence* de la loi qu'elle conditionne. Ainsi, c'est une loi nécessaire que l'eau distillée, portée à la température de 100° sous la pression 760, entre en ébullition; mais il n'est pas nécessaire que l'eau soit soumise à cette pression ou à cette chaleur; il n'est pas même nécessaire absolument qu'il y ait de l'eau, une chaleur et une pression; *fortiori* la loi de l'ébullition n'est-elle pas nécessaire, car toute loi, étant essentiellement un rapport, est de même condition que les phénomènes et les êtres qu'elle régit.

(1) Cette question de la contingence des lois de la nature est liée aux plus graves problèmes de la métaphysique : à l'existence de Dieu, de la liberté et de la causalité elle-même; de là les discussions auxquelles elle a donné lieu.

Les panthéistes comme Spinoza et Hegel, les matérialistes, les positivistes vont jusqu'à nier toute distinction entre le *réel* et le *possible*, entre le *contingent* et le *nécessaire*. D'après eux rien n'est possible que ce qui arrive effectivement, et ce qui n'arrive pas est, par là même, impossible. En effet, disent-ils, point de milieu : toutes les conditions requises pour l'apparition d'un être ou d'un fait sont réalisées, cet être ou ce fait n'est plus seulement possible, il est réel, nécessaire même; et quelque condition fait défaut, ce fait ou cet être, non seulement n'est pas réel, il est encore impossible. Le réel est donc seul possible, et tout ce qui est possible est réel et la question de savoir *pourquoi* tel individu ou tel phénomène existe plutôt qu'un tel autre, se trouve par là même supprimée.

— L'objection confond ici l'impossibilité *hypothétique* avec l'impossibilité *absolue*. Il est clair qu'une chose ne saurait exister si quelque condition requise à son existence fait défaut; mais la question est précisément de savoir si cette condition requise peut ou ne peut pas *absolument* faire défaut. Or le seul fait du *commencement* ou du *changement* établit empiriquement la contingence des phénomènes et de leurs lois; il montre que telle modification pouvait absolument ne pas être, puisque, en fait, elle n'était pas.

Une autre preuve évidente que tout ce qui est simplement possible n'existe pas réellement et nécessairement, c'est qu'il dépend souvent de nous de poser telle ou telle condition qui donnera naissance à de nouveaux êtres ou à de nouvelles modifications d'êtres déjà existants. Or, peut-on dire que l'acte que je fais librement devient possible qu'au moment où je le fais et parce que je le fais, et non pas plutôt que si je l'accomplis, c'est parce qu'il était d'abord possible?

Sans contingence d'ailleurs, la causalité n'existe plus; car la causalité est la détermination d'un phénomène, non par lui-même, mais par un autre. Elle prouve donc que ce nouveau fait n'a pas sa raison d'être en lui-même, mais dans d'autres faits auxquels il tient par la loi de causalité.

On le voit, la distinction du réel et du possible, du contingent et du nécessaire repose en dernière analyse sur l'existence de la liberté et même de la causalité; de là l'objection que Kant tire du déterminisme universel pour contester l'existence du libre arbitre (Voir en psychologie le *Libre arbitre et le déterminisme universel* Tome I, p. 337).

Peut-on aller plus loin dans l'affirmation de la contingence des lois de nature et prétendre que, une cause naturelle étant donnée, dans telles conditions, tel effet n'en résulte pas nécessairement?

Leibniz et E. Boutroux sont ordinairement cités comme ayant admis la contingence des lois de la nature entendue en ce second sens.

LEIBNIZ développe son opinion contre Descartes et Spinoza, pour qui, nous l'avons dit, la nécessité du rapport des effets à leurs causes naturelles de même ordre que la nécessité qui joint les conséquences aux principes de *géométrie*, puisque, d'après ces auteurs, la matière elle-même n'est pas autre chose que la pure *étendue géométrique*.

Leibniz rétablit contre eux le caractère qualitatif et dynamique de la nature matérielle, ce qui entraîne nécessairement que les relations des causes à leurs effets, dans le monde matériel, ne peuvent plus être déduites absolument *a priori*, mais dépendent de la nature *concrète* de ces causes et des circonstances. — Cette nature et ces circonstances étant supposées données, Leibniz admet-il encore une certaine indifférence par rapport à l'effet? Il ne semble pas. La seule nécessité qu'il repousse est la nécessité géométrique. Les lois du mouvement, dit-il, ne sont point de nécessité géométrique... Cependant il y a entre elles et la nature du corps des rapports qui même nous échappent pas tout à fait. Ces rapports sont fondés principalement sur l'entéléchie ou *principe de la force, qui, joint à la matière, achève la substance corporelle*; on peut dire que ces lois sont essentielles à cette entéléchie, force primitive que Dieu a mise dans les corps. »

E. BOUTROUX admet au contraire la contingence des lois de la nature, entendue au second sens. Il ne nie pas, sans doute, une certaine correspondance constante, *en fait*, entre les causes naturelles et leurs effets. D'après cette constance suffit pour que la science soit *pratiquement* possible.

Il suffit, dit-il, qu'il existe entre les phénomènes des relations relativement variables, pour que la recherche des causes soit légitime et fructueuse. Bien entendu : il est contraire à l'essence des phénomènes d'être nécessairement enchaînés entre eux. Leur mode de succession qui dépend du mode d'accès des choses en soi, ne peut avoir qu'un caractère relatif. C'est retenir dans l'erreur qu'on voulait éviter, mais en érigeant cette fois les phénomènes eux-mêmes en choses en soi, que de voir dans la causalité un rapport d'absolue nécessité entre les phénomènes. »

On remarquera la saveur kantienne de ce passage. C'est en s'appuyant, en effet, sur les principes de Kant, que E. Boutroux conclut à la contingence des lois de la nature (au second sens indiqué plus haut). — Il le fait pour les raisons suivantes :

1) *La notion de cause naturelle et le principe de causalité, dans son application au monde donné, sont d'origine purement empirique.*

A priori, dit-il, l'homme était disposé à admettre des commencements absolus, des passages du néant à l'être et de l'être au néant, des successions de phénomènes indéterminées. « Si l'homme n'a pas jugé ainsi, c'est qu'une certaine régularité de fait dans le cours des phénomènes s'est imposée à son expérience : « Supposons que les choses, pouvant changer, ne changent cependant pas : les rapports seront invariables sans que la nécessité règne en fait. » Cette simple constatation d'une régularité de fait, qui a suggéré à l'homme l'idée du rapport de causalité, ne peut pas être légitimement transmise en relation de dépendance nécessaire. — Boutroux prétend le démontrer, et c'est la seconde raison qu'il invoque en faveur de sa thèse :

2) *La loi de causalité ne peut avoir aucune valeur aux yeux de l'intelligence.* En effet, « la loi de l'être donné dans l'expérience peut être exprimée par plusieurs formules, qui ont au fond le même sens : « Rien n'arrive sans cause », « Tout ce qui arrive est un effet, et un effet proportionné à sa cause »,

c'est-à-dire ne contenant rien de plus qu'elle, ou « Rien ne se perd, rien ne se crée », ou bien enfin « la quantité d'être demeure immuable ».

Or « on ne peut considérer cette loi comme donnée avec l'être lui-même... La loi de causalité est la synthèse de deux éléments irréductibles entre eux, le changement et l'identité : il ne suffit pas que l'un des deux termes, le changement, soit admis comme réalisé, pour que l'adjonction de l'autre s'ensuive analytiquement. »

Autrement dit : les lois de la nature sont contingentes, — au point de n'impliquer *aucune* nécessité objective, — parce qu'elles sont fondées sur le principe de causalité qui, selon Boutroux, est *purement empirique*. Et la raison pour laquelle la loi de causalité ne peut être qu'empirique, c'est qu'entrelacée cause et l'effet, il y a autre chose que la simple relation d'identité.

5. Il en serait ainsi, en effet, et la raison invoquée par Boutroux serait valable, si l'esprit et les choses n'obéissaient qu'au seul principe d'identité ou de contradiction : le raisonnement ne pouvant alors conduire légitimement que *du même au même*, toute *synthèse* serait nécessairement de l'ordre purement empirique (1). — Mais il n'en est rien, puisque, comme nous l'avons montré (Tome I, p. 215 et Tome II, pp. 304, 310 et 314, 335), l'être et la pensée sont soumis également à un second principe directeur : le principe de *raison suffisante*, grâce auquel l'esprit voit la *liaison* nécessaire entre des notions qui ne sont pas *formellement identiques*, mais qui sont *absolument exigées* les unes par les autres. Telle est la cause par rapport à l'effet : l'analyse de cet être nouveau, qui a été produit, ne révèle pas la cause, comme une note de sa *compréhension*, mais cette analyse, pourvu qu'on la fasse à la lumière du principe de raison suffisante, révèle la *nécessité* de poser la cause pour que l'effet soit *intelligible*; et cette nécessité n'a rien d'empirique, elle s'impose *rationnellement* dans l'hypothèse où l'effet est donné.

6. Il n'y a pas à chercher pour les lois de la nature d'autre contingence que celle qui résulte du fait que l'*existence* des êtres de la nature est contingente : ces êtres pourraient ne pas être réalisés et, dans ce cas, aucune loi ne s'imposerait à eux *en fait*; mais leurs *natures*, elles, sont, dans un sens très vrai, nécessaires : nécessairement elles sont ce qu'elles sont; et ces natures, une fois réalisées, transportent leurs exigences essentielles dans l'ordre de l'existence.

Dire qu'alors les rapports qui unissent les effets à leur cause ou les propriétés à leur nature, gardent encore en eux-mêmes une certaine indétermination, ce serait dire ou bien que les êtres ne sont pas ce qu'ils sont, ou bien que des causes *non libres* pourraient, dans les mêmes circonstances, produire naturellement des effets différents, ce qui reviendrait à prétendre que telle différence de l'effet existe sans raison suffisante; en un mot, ce serait contre-dire les principes premiers de l'être et de la pensée (Voir *L'induction*, Tome I, Méthode des sciences physico-chimiques, c. iv).

7. La contingence des lois de la nature consiste donc *uniquement* en ce que les objets auxquels ces lois s'appliquent sont contingents et en ce que leur

(1) On peut voir dans le *Précis de Philosophie* de A. Penjon, p. 112, les étranges conclusions où aboutit logiquement la prétention de ramener toutes les lois de l'être et de la pensée au seul principe d'identité : « Il ne peut y avoir, dit-il, aucun rapport entre un être identique à soi-même et un changement qui n'exige une cause qu parce qu'il est précisément étranger à la nature absolue et invariable des choses. De cela seul qu'un changement se produit, un autre changement a dû se produire qui le rende possible et ainsi de suite dans une régression indéfinie. Que cette remarque ait une grande portée en ce qu'elle exclut toute hypothèse d'une cause première des changements, nous aurons plus tard l'occasion de le montrer. Bornons-nous à dire que, pour les mêmes raisons, car c'est la même chose en d'autres termes, toute substance est, par cela seul qu'elle est une substance, incapable de produire aucun changement, d'être causée en aucune manière. »

actions et réactions peuvent se trouver plus ou moins modifiées ou même empêchées par les circonstances qui les entourent. — Leur *nécessité*, d'autre part, résulte de la nécessité intrinsèque de ces *essences* matérielles dont elles expriment le mode naturel d'agir et de réagir. Ces essences étant données, ainsi que la nature des circonstances, leurs propriétés et leurs effets en résultent nécessairement et sont nécessairement tels.

Que maintenant les êtres matériels doivent ou ne doivent pas rester indéfiniment identiques à eux-mêmes et invariables dans leurs natures spécifiques, ce n'est plus la question de la contingence ou de la nécessité des *lois* de la nature, mais la question tout autre de la fixité ou de l'évolution des *espèces* naturelles. Quelle que soit la part de vérité des théories évolutionnistes, ce que nous avons dit de la contingence relative et de la nécessité hypothétique des lois de la nature restera vrai de la même façon. Si, par exemple, dans deux millions d'années, le corps chimique appelé phosphore ne se rencontre plus tel quel dans l'univers matériel, mais y est transformé en un autre corps, les propriétés du phosphore auront péri avec lui et se trouveront remplacées par celles du corps nouveau qui aura pris sa place : les lois qui régissent le phosphore sont nécessaires dans l'*hypothèse* où le phosphore est réel, elles n'ont d'autre contingence que celle du phosphore lui-même.

III. — Le miracle.

Les lois de la nature étant contingentes, dans le sens que nous venons d'établir, et Dieu étant tout-puissant et libre, il s'ensuit que le miracle, *fait sensible dérogeant aux lois de la nature*, est possible et qu'il est discernable comme miracle.

1. Le miracle est possible.

a) *Intrinsèquement*, c'est-à-dire que la notion de miracle n'est pas contradictoire.

α) Aux lois *métaphysiquement* nécessaires, comme sont les principes premiers ou les vérités mathématiques, aucune dérogation n'est possible, car elles ne sont que l'expression de la nature même de l'être et des essences nécessaires.

β) Aux lois *physiques*, au contraire, une exception est *concevable* : leur observation dépend en effet d'une double condition : d'une part, que la nature de tel être ou de telle cause soit donnée ; et, de l'autre, que l'ensemble des circonstances favorables soit réalisé. Or, parmi ces circonstances, la plus importante est le concours de Dieu. Si donc Dieu refuse son concours ou le donne différent de ce que demanderait le simple exercice des causes physiques, ou bien l'événement attendu ne se produira pas, ou bien il se produira différent de ce qu'il devrait être d'après les seules lois physiques.

Objection. — Quant à la prétendue impossibilité provenant de ce que le miracle, à titre de phénomène, est nécessairement conditionné par le *phénomène antécédent*, de sorte que l'on ne peut *concevoir* qu'il y ait en lui rien qui ne soit rigoureusement déterminé par cet antécédent, — cette objection tombe d'elle-même dès que l'on fait réflexion que l'*unique* cause qui détermine les événements de la nature n'est pas leur cause *seconde* physique, mais le *complexus* de cette cause seconde et des circonstances qui la conditionnent elle-même. Or, nous l'avons dit, parmi ces circonstances il faut compter avant tout le concours de la cause première.

b) *Extrinsèquement* aussi le miracle est possible. — En effet :

α) La toute-puissance divine peut réduire en acte ce qui est intrinsèquement possible.

β) De plus les autres attributs de Dieu, notamment sa sagesse et sa bonté ne s'opposent pas ici à l'exercice de sa toute-puissance, le miracle n'ayant pas pour but de *perfectionner la nature*, — comme si la sagesse de la cause première se trouvait en défaut, — mais de manifester aux créatures raisonnables,

d'une manière extraordinaire, la sagesse, la puissance, la bonté de Dieu, ou de leur communiquer authentiquement soit la révélation de quelque vérité supérieure, soit l'indication de quelque volonté particulière.

2. Le miracle est discernable.

Remarquons tout d'abord que s'il ne l'était pas, il serait inutile et dès lors, — la sagesse de Dieu ne le permettant pas, — impossible.

Il importe, en second lieu, de bien préciser le genre et le degré de certitude qui conviennent au miracle. De lui-même, le miracle, étant un fait *sensible* destiné à manifester les *intentions* de Dieu, est de l'ordre de la certitude *physique* et *morale*. A ce double titre, il n'y a pas à tenir compte des exigences de ceux qui voudraient avoir du miracle une certitude *métaphysique*, allant jusqu'à exclure la *possibilité* même du doute.

a) *En tant que fait sensible*, le miracle, comme événement réel, a la certitude qui convient à un fait *observable*; — en tant que fait exceptionnel, dérogeant à une loi physique, il ne peut dépasser la certitude même de la loi à laquelle il déroge.

Quant à l'objection des causes naturelles occultes ou encore ignorées.

α) Ou bien elle fait appel à la pure possibilité *abstraite* d'une cause inconnue quelconque : — sous cette forme, l'objection revient à l'exigence d'une certitude *métaphysique*; or nous avons vu que, de lui-même, le miracle n'atteint pas à cet ordre de certitude.

β) Ou bien il s'agit de forces physiques proprement dites, encore inconnues, et qui se seraient exercées dans le cas du miracle :

— A cette forme de l'objection, on répond qu'une cause physique, quelle qu'elle soit, par le fait même qu'elle est matérielle, doit avoir une certaine *proportion* avec l'effet à produire et exige certaines conditions d'*application*. Parfois l'on pourra montrer avec évidence que ces conditions ne sont pas remplies, et exclure ainsi, avec certitude *physique*, l'hypothèse de l'intervention de n'importe quelle cause naturelle; parfois aussi cette exclusion ne pourra se faire avec certitude : dans ce dernier cas, il arrivera souvent que, pour un ensemble de raisons difficiles à préciser, les témoins et les intéressés discerneront le miracle, ou tout au moins l'intervention providentielle, mais cette persuasion privée restera incommunicable et le fait ne pourra alors être certifié comme miraculeux (1).

b) *En tant que fait religieux* manifestant l'intervention de Dieu, le miracle relève de la *certitude morale*. — Il s'ensuit :

α) Que les esprits éloignés de toute pensée religieuse pourront sans doute constater l'*étrangeté* du fait miraculeux et en être déconcertés, mais ils préféreront en général le rapporter à une cause inconnue *x*, les circonstances morales et religieuses n'existant pas pour eux.

β) Que dans l'appréciation d'un fait qui se présente comme miraculeux, tous les facteurs moraux et religieux, intérieurs et extérieurs, sont des éléments d'appréciation. Le *miraculeux*, en effet, diffère du *merveilleux* précisément par ce genre de caractères : le miraculeux est moral et religieux par lui-même, tandis que le merveilleux n'est qu'étonnant et extraordinaire, — quand il n'est pas puéril, vain, grotesque ou inconvenant, dégageant absolument, par ces indices, toute responsabilité de la part de Dieu.

(1) Parmi les miracles de Lourdes, un grand nombre appartiennent à cette catégorie : les témoins et les miraculés n'hésitent pas à y voir l'intervention extraordinaire de la Sainte Vierge, mais le Bureau des Constatations refuse de certifier *scientifiquement* leur caractère miraculeux.

CHAPITRE IV

LA VIE

Outre les corps bruts et inorganiques, la nature offre à nos regards une foule d'êtres vivants et organisés; aussi, après avoir étudié la constitution intime de la matière, la cosmologie doit-elle aborder l'étude rationnelle de la vie.

1. La vie est susceptible de bien des degrés et de bien des formes. On distingue :

a) La vie simplement *végétative*, qui se borne aux deux fonctions élémentaires de nutrition et de reproduction ;

b) La vie *sensitive*, qui y ajoute la sensation, les fonctions de relations, telles que la locomotion, une certaine perception, des appétits et toute une psychologie inférieure qui en résulte ;

c) La vie *humaine*, qui, outre les fonctions de la vie végétative et sensitive, comprend des opérations spirituelles, telles que la pensée proprement dite, la réflexion et les déterminations libres ;

d) Enfin la vie *absolue* et *divine*.

La cosmologie se borne à étudier la vie dans ses caractères essentiels et les plus généraux, qui se retrouvent jusque dans ses formes les plus humbles, telles que l'animal et la plante. Les questions métaphysiques que soulève la vie spirituelle et proprement humaine, relèvent de la psychologie rationnelle. Quant à la vie divine, elle trouvera sa place naturelle en théodicée.

2. On peut considérer la vie à un double point de vue :

a) Au point de vue de ses *effets*, c'est-à-dire de ses fonctions diverses et de ses manifestations extérieures ; c'est le point de vue strictement *biologique* ;

b) Au point de vue de la *cause* et du principe qui produit et explique ces opérations et ces phénomènes ; c'est le point de vue proprement *métaphysique*.

Toutefois, comme la nature de la cause ne peut se déduire que de la nature de ses effets, il s'ensuit que, avant de passer à la question métaphysique du principe et de l'origine de la vie, il faut tout d'abord déterminer exactement la nature de l'action vitale, et les caractères extérieurs qui distinguent le vivant de l'être inorganique.

ART. I. — **Caractères distinctifs du vivant
et de l'action vitale.**

§ 1. **L'action vitale.** — Le signe extérieur de la vie, c'est le mouvement : *vita in motu*, disaient les anciens. Et de fait, dès

qu'un animal a cessé de se mouvoir, dès qu'une plante a cessé de pousser des bourgeons et des feuilles, nous disons qu'ils sont morts (1).

1. Cependant tout mouvement et toute action ne sont pas signes de vie. La matière, elle aussi, est susceptible de mouvement; mais son mouvement lui vient du dehors; elle se borne à le recevoir et à le transmettre, tandis que le mouvement vital vient du dedans: *motus ab intrinseco*. Le vivant *se meut lui-même*; voilà pourquoi Platon et Aristote définissent le principe de la vie: un principe de mouvement, ἀρχὴ κινήσεως, quelque chose qui se meut soi-même, αὐτοκίνητον, κίνησις ἑαυτὴν κινουμένη.

2. Le mouvement vital n'est pas seulement *spontané*, il est encore *immanent*, c'est-à-dire que le vivant en est à la fois le *principe* et le *terme*.

Le mouvement inorganique est essentiellement *transitif*; venu du dehors, il a son terme au dehors; il ne fait que traverser l'être sans concourir en rien à son progrès. Au contraire, l'action vitale (par exemple, se nourrir, se mouvoir, sentir, etc.) est immanente, elle a pour fin la conservation et le développement de l'être même qui en est le sujet. En réalité, le vivant se meut lui-même et pour lui-même. La *spontanéité* et l'*immanence*, tels sont donc les deux caractères propres de toute action vitale.

§ 2. Caractères distinctifs du vivant. — 1. Avant tout, le vivant est composé d'*organes*, c'est-à-dire de parties hétérogènes concourant toutes à la conservation et au développement de l'ensemble.

« L'être organisé, dit Kant, est l'être où tout est réciproquement but et moyen; c'est-à-dire qu'en lui toutes les parties existent en vue de l'ensemble, et l'ensemble lui-même, en vue des parties. » Et Cuvier: « L'être vivant forme comme un système clos dont toutes les parties concourent à une action commune par une réaction réciproque. » C'est là ce qui fait de lui un *individu*, c'est-à-dire un *tout essentiellement un*, qu'on ne peut diviser sans le détruire; tandis que l'être inorganique ne sera jamais qu'un *bloc*, c'est-à-dire un agglomérat de parties homogènes, sans unité vraie ni dépendance les unes des autres, en sorte qu'on peut ajouter ou retrancher sans compromettre en rien l'existence de l'ensemble.

Donc *division* et *spécialité* des fonctions entre ses diverses parties, puis *solidarité* et *coopération* de ces fonctions à un but final: telle est l'essence même de tout organisme.

(1) La vie divine ne comporte pas le mouvement, car le mouvement, après tout, n'est qu'une imperfection de la vie créée qui ne possède pas d'emblée la plénitude qu'elle doit avoir. Ce qui est absolument essentiel au vivant quel qu'il soit, c'est d'avoir en lui-même le principe de son action; aussi plus une vie s'élève-t-elle en perfection, et plus s'accroît cette immanence de l'action.

2. Quant à leur *origine*, l'être inorganique se forme sous la seule action des forces physiques et chimiques; tandis que le vivant suppose en outre l'action d'une force spéciale qui est la vie elle-même; le vivant ne procède que du vivant : *omne vivum ex ovo; omne ovum ex vivo*.

3. Un autre trait caractéristique du vivant, c'est son mode de *conservation* et d'*accroissement*. Tandis que la masse inorganique, la roche par exemple, s'accroît par dehors, c'est-à-dire par annexion, par simple *juxtaposition* de matériaux étrangers, le vivant s'accroît par dedans, par *intussusception* : il s'assimile les éléments empruntés au monde extérieur, à l'effet de réparer ses pertes. De là ce qu'on appelle le *tourbillon vital*, caractérisé par le renouvellement continu de la matière et la permanence invariable de la forme.

4. Il est un phénomène plus merveilleux encore, et dont le monde inorganique n'offre pas d'exemple : le vivant se *reproduit*, c'est-à-dire qu'il perpétue son espèce en donnant naissance à d'autres individus semblables à lui, lesquels, à leur tour, se nourriront, s'accroîtront et se reproduiront comme lui.

5. Toutefois, le circuit vital n'est pas perpétuel dans sa durée. Quand le vivant a acquis un certain développement, duré un temps plus ou moins long, selon ses forces et son espèce, la nutrition se ralentit, elle ne suffit plus à réparer les pertes : l'organisme dépérit peu à peu, puis il meurt. La *mort* ! encore un phénomène qui n'a point d'analogue dans le monde de la matière brute. La roche s'accroît et se conserve indéfiniment; elle peut sans doute être écrasée par quelque choc extérieur, ou décomposée par quelque agent chimique; d'elle-même, elle n'implique aucune limite fixée à sa durée dans le temps, ni à son développement dans l'espace.

En résumant tous ces faits d'observation plus ou moins directe, nous pouvons donner de la vie cette définition nominale : *l'activité immanente par laquelle un être organisé naît, croît, se reproduit, décroît et meurt*.

— Après les faits, voyons les *théories*.

Si toutes s'accordent à reconnaître que la vie se manifeste par un certain nombre de fonctions, les avis se partagent quand il s'agit de déterminer quelle est la *cause* immédiate de ces opérations, et de quelle nature est le *principe* de la vie. C'est là proprement la question métaphysique.

Les uns croient pouvoir rendre compte des phénomènes vitaux au moyen des seules forces physiques et chimiques, telles qu'elles se rencontrent et agissent dans le monde de la matière : c'est l'hypothèse *mécaniste*.

D'autres supposent qu'ils sont dus, non pas aux propriétés de

la matière brute, mais à des propriétés spéciales de la matière organisée : c'est la théorie *organiciste*.

D'autres enfin prétendent que la vie ne peut s'expliquer que par l'action d'un principe supérieur appelé *principe vital*, véritable forme substantielle, qui, après avoir déterminé l'organisation d'une certaine quantité de matière, préside à son fonctionnement : c'est la thèse *vitaliste*.

ART. II. — Les théories.

I. — Le Mécanisme.

§ 1. **Exposé.** — Descartes peut être considéré comme le véritable auteur du mécanisme, car les théories antiques d'Épicure et de Lucrèce ont un caractère plus poétique que scientifique.

1. D'après lui, la vie se réduit, comme tous les autres phénomènes du monde sensible, à un mode de mouvement; et le vivant se distingue de l'être inorganique, non par quelque réalité ou principe spécial qui fait défaut à celui-ci, mais uniquement par l'arrangement des parties matérielles qui le composent, et les mouvements qui en résultent. Les phénomènes vitaux de respiration, de digestion, de circulation, etc., se ramènent à autant de phénomènes physiques et chimiques, et l'animal comme la plante ne sont en somme que des machines plus compliquées que les autres. C'est là un corollaire de la métaphysique cartésienne qui n'admet point de milieu entre la *pensée* et l'*étendue*.

Cette théorie a été remise en honneur par l'évolutionnisme moderne, du moins dans sa forme absolue. Il croit en trouver la confirmation dans les progrès de la chimie qui ont permis de composer de toutes pièces certaines substances organiques. Il cite, par exemple, la synthèse de l'urée opérée par Wœhler, la reconstitution artificielle des alcools, des sucres et même des graisses opérée plus récemment par Berthelot, qui réussit ainsi à relier la chimie organique à la chimie minérale, ou, comme on dit, la chimie de la vie à la chimie de la mort.

2. On invoque les analogies frappantes qui existent entre le mouvement vital et certains mouvements inorganiques, celui de la toupie, par exemple, qui se meut et se soutient en apparence contre toutes les lois de la pesanteur, qui réagit quand on la touche, et qui retombe inerte et comme morte dès que la force qui l'avait un instant animée vient à s'éteindre.

La parallèle qu'on établit entre l'animal et la machine à vapeur est plus frappant encore; ce sont les mêmes phénomènes et les mêmes besoins. L'un et l'autre ont besoin d'aliments pour se soutenir, d'air pour la combustion, d'eau pour l'évaporation; ils

produisent de la chaleur, de la force et du mouvement. Comme l'animal, la machine respire, marche, siffle ou gémit; elle accomplit tous les genres de travaux. Or, qu'y a-t-il en elle sinon de l'acier et du cuivre, une chaudière, des leviers, des tuyaux, des soupapes : et pourquoi n'en serait-il pas de même de l'animal ?

La conclusion, c'est que la physiologie et la biologie ne sont que des branches de la mécanique, et que le jour approche où le chimiste, ayant découvert le secret de cette combinaison spéciale de la matière d'où résulte la vie, pourra produire dans son laboratoire des êtres organisés tout aussi facilement qu'il compose des sels ou des acides. De fait, avant qu'il eût appris à le produire, l'homme primitif croyait, lui aussi, que le feu ne pouvait que se communiquer de proche en proche, lui aussi il disait : *Omnis ignis ex igne*. Ainsi en est-il de la vie. Notre impuissance à la produire de toutes pièces tient, non pas à l'impossibilité du fait en lui-même, mais uniquement à l'insuffisance actuelle de nos connaissances et de nos moyens d'action.

§ 2. **Discussion.** — Les phénomènes vitaux sont-ils vraiment réductibles aux phénomènes physico-chimiques, et les seules forces de la matière sont-elles suffisantes à engendrer la vie ?

1. Non; quand même les forces physiques et chimiques suffiraient à expliquer quelques phénomènes élémentaires que l'on constate dans l'être vivant, tels que l'ascension de la sève dans les plantes, l'irritabilité de certains tissus, la circulation et la digestion, elles seront toujours insuffisantes à expliquer certaines opérations infiniment plus compliquées, telles que la formation d'un nouvel individu.

« Il est clair, dit Cl. Bernard, que cette propriété évolutive de l'œuf qui produira un oiseau, un poisson ou un serpent, n'est ni de la physique, ni de la chimie »; qu'elle suppose une force d'un tout autre ordre, capable de mouler pour ainsi dire le nouvel être d'après un type préconçu et de diriger son développement dans un sens plutôt que dans l'autre.

2. De plus, si la force qu'on appelle la vie était une simple transformation des forces matérielles, on verrait la matière s'organiser d'elle-même. Or, jamais on n'a pu constater scientifiquement un seul cas de génération spontanée; toujours nous voyons la vie apparaître sous l'influence de la vie. C'est là une loi définitivement acquise à la science depuis les mémorables expériences de Pasteur, et l'hétérogénie n'a plus le droit de se produire, fût-ce à titre d'hypothèse.

3. L'argument tiré de l'analyse chimique, loin d'avoir quelque valeur, peut aisément se retourner contre l'hypothèse mécaniste.

En effet, il est démontré que la matière organisée ne renferme pas d'autres éléments que ceux de la matière inorganique; nous en connaissons exactement la formule qualitative et quantitative; nous avons à notre disposition toutes les forces physiques et chimiques. Comment expliquer, dès lors, que la science, qui reconstitue à peu près tous les composés inorganiques, n'ait jamais réussi à construire de toutes pièces le moindre tissu végétal, une goutte de sang, une cellule? N'y a-t-il pas là une preuve que la synthèse organique s'opère sous l'action d'une force essentiellement distincte des forces matérielles? Aussi, prétendre que le vivant n'est pas autre chose que de la matière, parce que l'analyse chimique n'y découvre que des éléments matériels, est à peu près aussi naïf que de conclure qu'une statue de marbre ne suppose pas d'artiste, par cette raison que la chimie ne nous y montre que du carbonate de chaux(1).

On triomphe de quelques synthèses organiques récemment obtenues. C'est à tort; car, remarquons-le, tout n'est pas vivant, ni même organisé, dans le corps vivant. Il faut y distinguer les *matériaux* de la synthèse vitale, qui ne sont pas encore organisés, et les *résidus* de l'analyse vitale qui ne le sont plus. Qu'est-ce que l'urée, sinon un déchet de la combustion, et qu'est-ce que le sucre ou la graisse, sinon des aliments de la combustion? Le seul élément vraiment organisé, c'est la cellule; or on peut mettre la chimie au défi de construire jamais une cellule.

4. Quant au parallèle ingénieux que l'on établit entre l'être organisé et la machine à vapeur, il néglige cette différence capitale, que le vivant est une machine qui s'organise et se répare elle-même, qui dirige elle-même et coordonne tous ses mouvements suivant un plan déterminé, à savoir l'évolution de l'individu et de l'espèce.

Concluons que la vie, à quelque degré que ce soit et à quelque phase qu'on la considère, dans son mode d'apparition, d'accroissement ou de disparition, est absolument inexplicable par les seules forces de la matière. Sans doute les forces physiques et chimiques existent et agissent dans l'être vivant; seulement, loin de constituer la vie, elles ne font que la servir.

Le mécanisme est donc insoutenable.

II. — L'Organicisme.

§ 1. **Exposé.** — L'organicisme, dont Bichat est le principal

(1) A. Comte avait d'abord affirmé que les phénomènes vitaux sont de simples modifications des phénomènes inorganiques; mais il se rétracta ensuite, et reconnut que la biologie se trouve en présence d'un pouvoir qui domine les détails, les combine et les coordonne; et par suite, que le secret de l'organisme est dans le but, dans la fin ou la cause finale.

représentant, explique la vie par l'organisation. Dans ce système, peu précis du reste, on admet que les phénomènes vitaux résultent de certaines propriétés organiques inhérentes aux tissus, par le fait même de leur organisation. Ces propriétés vitales sont non seulement distinctes des propriétés physico-chimiques, elles leur sont opposées ; elles luttent contre elles, en sorte que la vie consiste précisément dans le triomphe des forces vitales sur les forces de la matière, de même que la mort résulte de la défaite des premières par les secondes. D'où la définition célèbre de Bichat : *La vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort.*

Les organicistes soutiennent, en outre, que la vie n'est pas une force ou un principe localisé en un seul point de l'organisme, mais qu'elle y existe à l'état diffus, animant chacune des cellules qui le composent, en sorte que le vivant n'est pas tant un individu qu'une colonie de vivants ; que sa vie est un état d'équilibre instable, résultant de la vie propre et des concurrences mutuelles de ces vivants élémentaires, et sa conscience, la somme des consciences cellulaires (Voir pp. 321 et 324, *L'intelligence organique*).

§ 2. Discussion. — Cette théorie, assez obscure dans ses explications, n'est en réalité qu'un essai de conciliation entre le mécanisme et le vitalisme. Or ces deux systèmes, étant opposés contradictoirement, ne laissent aucune place à un système intermédiaire ; aussi l'organicisme se ramène-t-il logiquement à l'un ou à l'autre.

1. En effet, on comprend très bien qu'un animal ou une plante, par cela seul qu'ils sont organisés, présentent des phénomènes particuliers qui ne se rencontrent ni dans le fer, ni dans la pierre ; mais l'organisation même de cette plante ou de cet animal, comment l'expliquer ? à quel principe l'attribuer ? — De deux choses l'une : ou bien l'organicisme admet qu'elle est un pur effet des forces et des lois de la matière, et alors il se confond avec le mécanisme ; ou il reconnaît qu'elle ne peut être produite par aucune force matérielle, et alors il est obligé de recourir, avec le vitalisme, à un principe d'un autre ordre. Quant à expliquer la vie par l'organisation, alors que l'organisation elle-même ne s'explique que par la vie, c'est s'enfermer dans un cercle. Nous avons donc le droit de ne voir dans l'organicisme qu'un vitalisme timide ou un mécanisme inconséquent.

2. Bien que, morphologiquement, l'organisme vivant se réduise à des cellules, il n'en est pas moins vrai que la vie, au degré où elle se trouve réalisée dans l'organisme total, est la propriété, non pas des cellules isolées, mais des cellules réunies.

Sans doute chaque cellule est vivante ; mais la question est de

savoir si c'est la vie des parties qui produit la vie de l'ensemble, ou si ce n'est pas plutôt, comme le dit Cl. Bernard, *l'ensemble qui est la cause des parties*.

Ce qu'il faut expliquer, c'est donc le *consensus*, l'harmonie totale, qui ramène à l'unité toutes ces vies partielles, qui les coordonne et les fait conspirer à un but commun, c'est-à-dire au bien de l'organisme entier ; harmonie d'autant plus grande, unité d'autant plus étroite que l'organisme lui-même est plus complexe. Or impossible d'y réussir, à moins d'admettre ce que Cl. Bernard appelle *une idée créatrice de la vie et directrice de l'évolution organique*. Mais admettre cela, c'est passer de l'organicisme au *vitalisme*.

III. — Le Vitalisme. (1).

1. Le vitalisme est démontré vrai par le seul fait de l'insuffisance du mécanisme et de l'organicisme. En effet, si la vie et les phénomènes vitaux sont absolument inexplicables par les seules forces de la matière, il s'ensuit qu'il faut nécessairement recourir à un principe spécial, absolument distinct des forces physiques et chimiques, lequel, après avoir déterminé l'organisation d'une certaine quantité de matière, préside à son fonctionnement, et que, pour cette raison, on appelle le *principe vital*.

Dans ce système, tout vivant quel qu'il soit, animal ou plante, est donc formé d'un double élément, à savoir : d'une matière étendue et composée, et d'un principe d'un autre ordre, d'une sorte d'âme inférieure (l'*ἐντελέχεια* d'Aristote), qui, étant substantiellement unie à la matière, lui infuse la vie, l'organise, lui donne son unité, son individualité propre, en même temps que son activité spécifique pour le bien de l'individu et de l'espèce.

2. Et de fait, ce qui caractérise le vivant, nous l'avons dit, c'est, outre le renouvellement continu de la matière, la permanence invariable de la forme extérieure, qui fait qu'il conserve intacts et jusque dans leurs moindres détails tous les traits du type auquel il appartient, en sorte que, comme le dit Buffon, « ce qu'il y a de plus inaltérable et de plus constant, c'est l'empreinte, le moule de

(1) Nous ne prenons pas ici le mot *vitalisme* au sens restreint de *duodynamisme*, c'est-à-dire de cette théorie, spéciale à l'École de Montpellier, d'après laquelle il faudrait admettre dans l'homme, outre l'âme pensante, un principe vital chargé de présider aux fonctions de la vie organique ; nous l'entendons en son sens le plus général, en tant que désignant tout système qui explique la vie par un principe absolument distinct de la matière et des forces de la matière. En ce sens, Aristote, saint Thomas, les scolastiques, et, en somme, tous ceux qui ne sont pas purement *mécanistes*, sont compris sous la dénomination générale de *vitalistes*.

Quant à savoir si, dans l'homme, ce principe vital est distinct de l'âme humaine, ou s'il se confond avec elle, c'est une question que nous traiterons en Psychologie rationnelle, en parlant de l'union de l'âme et du corps.

chaque espèce, et ce qu'il y a de plus variable et de plus corrompible, c'est la substance qui les compose. »

Or, à lui seul, le corps, considéré comme un composé de molécules, ou même comme une colonie de cellules, est radicalement incapable d'expliquer cette permanence, puisque lui-même il change sans cesse. Il faut donc recourir à un principe distinct de la matière, essentiellement un et identique, lequel, après avoir imprimé à l'organisme sa forme spécifique, la lui conserve intacte au sein du tourbillon des éléments matériels.

Le vitalisme admet donc, lui aussi, dans le vivant, l'action des forces physiques et chimiques; mais, de plus, il réclame l'intervention d'une force vitale qui domine les premières et les fait servir à une fin plus haute. Comme le dit Cl. Bernard, « les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas, et la force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas » (*Introd. à la Médecine expérimentale*, p. 162).

Concluons donc avec M^{sr} d'Hulst : « Si tout vivant suppose un germe, et si tout germe provient d'un vivant; si la puissance évolutive du germe est sans aucun rapport avec sa masse, avec sa structure, avec sa composition chimique, il faut bien reconnaître la nécessité de deux facteurs de la vie : d'un côté, le protoplasme, élément matériel, et de l'autre, un principe à la fois actif et idéal, qui différencie le protoplasme suivant la nature des reproducteurs. »

On se demandera ici d'où vient l'infinie diversité des formes dans lesquelles il a plu au Créateur d'infuser la vie.

Faut-il admettre que ces innombrables espèces animales et végétales ont toutes été créées telles que nous les voyons aujourd'hui, ainsi que le prétendent les partisans de la *fixité des espèces*?

Ou faut-il supposer, avec les *transformistes*, que Dieu n'a créé primitivement qu'un nombre très limité de types, lesquels, s'étant modifiés peu à peu afin de s'adapter aux conditions changeantes de climat et de milieu, ont donné naissance aux nombreuses espèces qui peuplent actuellement la surface du globe?

Cette question fera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE V

ORIGINE DES ESPÈCES

ART. I. — Le fixisme.

1. Selon CUVIER, JUSSIEU, AGASSIZ et d'autres naturalistes, les espèces, sauf quelques variations de détail, ont été créées telles

que nous les voyons aujourd'hui. Elles constituent comme autant de types immuables et de formes spéciales dans lesquelles le Créateur a, pour ainsi dire, coulé la matière vivante.

Toutes les espèces actuelles ont donc existé dès le début de la période géologique à laquelle nous appartenons. Certaines espèces primitives ont pu sans doute disparaître et comme s'épuiser, mais aucune espèce nouvelle n'est apparue, ni sortie par voie de transformation de quelque espèce antérieure.

2. Le seul argument qu'apportent les partisans de la fixité des espèces, — et certes, il a sa valeur, — c'est que jamais on n'a pu constater scientifiquement la transformation non équivoque d'une espèce en une autre. « Je reconnais sans peine, dit le transformiste Yves Delage, que l'on n'a jamais vu une espèce en engendrer une autre, ni se transformer en une autre, et que l'on n'a aucune observation absolument formelle démontrant que cela ait jamais eu lieu; j'entends une vraie bonne espèce, fixe comme les espèces naturelles, et se maintenant comme elles sans le secours de l'homme » (*L'hérédité et les grands problèmes de la biologie*).

Or, disent les fixistes, si l'hypothèse des générations spontanées est universellement abandonnée aujourd'hui, c'est uniquement parce qu'on n'en a jamais constaté un seul exemple authentique; pourquoi donc le même argument n'aurait-il pas la même valeur quand il s'agit de la transformation des espèces?

« Je suis convaincu, dit encore Yves Delage, qu'on est ou qu'on n'est pas transformiste, non pour des raisons tirées de l'histoire naturelle, mais en raison de ses opinions philosophiques. »

3. Sans doute, sous l'action des influences extérieures (nourriture, sol et climat), on a vu apparaître dans les espèces existantes des variations plus ou moins accidentelles; parfois aussi ces variétés sont devenues héréditaires et ont constitué des races plus ou moins stables. On a même vu des espèces voisines se croiser entre elles et donner le jour à des produits nouveaux qui tiennent de l'une et de l'autre; mais ces hybrides n'ont jamais pu se perpétuer pour constituer des espèces nouvelles. Or la science positive n'a pas le droit de dépasser dans ses affirmations les données de l'expérience; rien donc jusqu'ici n'autorise à voir dans les théories transformiste et évolutionniste autre chose que des hypothèses ingénieuses, sans doute, mais nullement démontrées.

— On ne peut nier l'efficacité d'un pareil argument. Toutefois, à raison même de la séduction qu'elles exercent sur de nombreux esprits, nous exposerons et discuterons les théories adverses avec le soin qu'elles comportent.

ART. II. — Le transformisme.

§ 1. — Exposé.

Le transformisme est cette théorie d'après laquelle les espèces animales et végétales ne sont pas apparues dès l'origine telles que nous les voyons aujourd'hui, mais se sont différenciées peu à peu sous l'action de causes naturelles, en sorte qu'on peut les considérer toutes comme issues par voie de génération de quelques types primitifs, ou même d'un seul.

I. LAMARCK (1744-1829). — 1. Quoique le transformisme soit inséparablement lié au nom de Darwin, il ne faut pas oublier que c'est à Lamarck qu'en est due l'idée première. Elle lui fut tout d'abord suggérée par l'existence des « espèces douteuses ». Lamarck entend par là certaines espèces qui, selon lui, ne se distinguent pas nettement des races et des variétés.

Il invoque ensuite les variations si frappantes que présentent les espèces domestiques : poules, lapins, pigeons, etc. Il constate que chaque jour amène la découverte de quelque intermédiaire entre des types qu'on avait crus jusque-là nettement séparés, et il conclut que les classifications des naturalistes n'ont qu'une valeur artificielle ; qu'il y a transformation probable des espèces les unes dans les autres, et, par suite, que toutes les espèces animales peuvent être issues progressivement de quelques types primitifs très simples.

2. D'après Lamarck, cette transformation s'est opérée sous l'action de trois principes : le *milieu*, l'*habitude*, le *besoin*.

Toutefois, le *milieu* (climat, nourriture, habitat, etc.) n'est pas tant la cause proprement dite que l'occasion déterminante des transformations. Par les troubles qu'il provoque dans les organismes, il les met en demeure de s'adapter aux nouvelles conditions qui leur sont faites, sous peine de disparaître. La vraie cause, le principe plastique des transformations, n'est autre que l'énergie vitale elle-même. Elle agit selon deux lois : la loi du besoin et la loi de l'habitude.

Le *besoin* crée l'organe ; l'*habitude* le fortifie et le développe ; l'*hérédité* le fixe et le perpétue. Lamarck reconnaît qu'il est assez difficile de démontrer expérimentalement le rôle créateur du besoin ; aussi se contente-t-il de recourir à l'analogie. Chaque jour, dit-il, nous voyons l'exercice développer les organes, et l'inaction les affaiblir et, si elle se prolonge, les supprimer ; nous pouvons en conclure que le besoin leur a donné naissance (1). « Supposons

(1) On voit le côté faible de ce raisonnement. De ce fait que l'habitude et le besoin développent des organes déjà existants, on ne saurait conclure qu'ils les puissent créer de toutes pièces. Il y a un abîme entre ces deux propositions que Lamarck pré-

qu'un mollusque gastéropode (limace, escargot, etc.) éprouve en se traînant, le besoin de palper les corps qui sont devant lui ; il fera effort pour les toucher avec quelques-uns des points antérieurs de sa tête et y enverra à tous moments des masses de fluide nerveux et de sucs nourriciers. Ces affluences réitérées étendront peu à peu les nerfs qui s'y rendent, et des tentacules se formeront insensiblement sur les points dont il s'agit. »

II. CH. DARWIN (1809-1882) reprend la théorie de Lamarck et la corrobore à l'aide de ses propres observations. Il ramène les influences un peu confusément décrites par le naturaliste français à deux grandes lois : la *sélection naturelle* et la *lutte pour la vie*.

1. Darwin constate premièrement les résultats obtenus dans l'élevage du bétail et dans la culture des plantes. L'éleveur veut-il obtenir l'amélioration d'une race ? il choisit pour reproducteurs deux individus présentant nettement la qualité qu'il recherche, afin de la retrouver plus développée dans leurs produits. Parmi ceux-ci, il choisit encore les individus chez lesquels cette particularité est plus fortement accusée ; il opère de même sur leurs produits, et les caractères individuels se transmettant et s'accumulant par hérédité, la qualité désirée s'accroît et se précise chaque jour davantage. C'est ainsi qu'on est parvenu à créer tant de races de chevaux, de chiens, de bœufs, de pigeons, etc., tant de variétés d'arbres et de plantes. Ce procédé de perfectionnement par choix successifs peut s'appeler *sélection artificielle*.

Or, d'après Darwin, ce que l'homme obtient par artifice et à grand'peine chez les espèces domestiques, la nature l'opère en grand sur les espèces sauvages par le simple jeu de lois nécessaires, par *sélection naturelle* ; et cela, d'autant plus efficacement,

tend assimiler et démontrer l'une par l'autre : « le fonctionnement fortifie et perfectionne l'organe » et « la fonction crée l'organe ».

Du reste, il est un argument décisif, qui prouve que l'organe et son adaptation ne sont pas un simple effet, un résultat mécanique du fonctionnement, c'est que l'organe et sa parfaite adaptation préexistent à tout fonctionnement.

En effet, considérons le poulet dans l'œuf ; toutes les parties de cet organisme y sont adaptées, non seulement à sa vie et à ses besoins *présents*, mais à une vie et à des besoins *futurs* ; tout y est dirigé dans des vues d'avenir ; là apparaît clairement la préexistence de l'organe à la fonction, et la priorité du moyen à la fin.

Ce petit être est dans la nuit, il ne voit pas et ne peut pas voir, et cependant il a des yeux adaptés à la lumière dans laquelle il est *destiné* à vivre ; il est dans le silence, il n'entend pas, et il a des oreilles *destinées* à percevoir des sons futurs ; il ne marche pas, il ne mange pas, et cependant il a des pattes munies d'ongles faits *pour* fouiller la terre, un bec corné, un estomac *pour* digérer ; il a des ailes *pour* voler, des poumons *pour* respirer, etc.

D'autre part, il serait ridicule de recourir ici à l'hérédité ; car l'hérédité, supposant elle-même la fonction de reproduction, ne saurait en aucune manière servir à l'expliquer.

Ajoutons toutefois, en faveur de Lamarck, que si sa théorie, prise dans son ensemble, est insoutenable, du moins n'est-elle pas absurde. Il suppose, en effet, et c'est en quoi surtout il diffère de Darwin, que les transformations du vivant s'opèrent sous l'influence d'une *finalité* interne qu'il nomme le *sentiment intérieur*.

qu'elle dispose d'un temps illimité pour accumuler les différences.

2. Les deux lois en vertu desquelles s'opère cette sélection sont : la *lutte pour la vie* (*Struggle for life*), appelée aussi *concurrence vitale*, et *l'influence du milieu*.

a) La *lutte pour la vie* résulte de ce fait que, dans chaque espèce, la nature produisant plus d'individus qu'elle n'en peut nourrir, c'est à qui luttera avec le plus d'énergie pour sa propre subsistance contre ses concurrents. Dans cette lutte, les plus faibles succombent, les mieux armés survivent, et, en se reproduisant entre eux, transmettent leurs avantages de force, de ruse ou de légèreté. Parmi leurs descendants, ceux-là, à leur tour, auront plus de chance de vivre chez lesquels la supériorité héréditaire sera plus fortement accusée, et ainsi de suite.

b) La sélection s'opère aussi sous *l'influence du milieu*. Si l'on suppose que le milieu ambiant vienne à changer, que le climat se refroidisse, par exemple, ceux-là seuls dont l'organisme y était adapté d'avance par certains caractères accidentels, comme un pelage plus long ou plus épais, pourront résister et s'y accommoder, tandis que les autres succomberont. En se reproduisant, les individus ainsi doués donneront naissance à une nouvelle variété, puis à une nouvelle race, laquelle, avec le temps, et quand on aura perdu les traces de son origine, deviendra une nouvelle espèce.

3. Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie transformiste que Darwin s'applique à établir et à illustrer par une foule de faits tirés, non seulement de la biologie, mais encore de la paléontologie et l'embryogénie.

a) La paléontologie nous apprend, par l'étude des terrains sédimentaires et des fossiles qu'ils renferment, que les espèces animales n'ont point toutes apparu à la même époque, mais successivement et en allant toujours des formes les plus simples aux plus composées. D'abord les invertébrés; puis, parmi les vertébrés, les poissons, ensuite les batraciens. Les reptiles apparaissent dès l'époque secondaire; enfin, les oiseaux et les mammifères n'acquièrent leur plein développement qu'à l'époque tertiaire. Darwin conclut de cette succession, que les formes primitives se sont modifiées peu à peu pour s'adapter au milieu où elles vivaient et s'élever insensiblement jusqu'aux formes les plus parfaites.

b) L'embryogénie est la science du développement de l'individu depuis l'œuf jusqu'à la forme adulte. Or on remarque que, avant d'avoir atteint son plein développement, l'animal passe par une série de phases pendant lesquelles il offre de grandes analogies avec les formes que conservent définitivement les espèces inférieures; en d'autres termes, on constate un parallélisme frap-

pant entre la série embryologique et la série zoologique. Darwin en conclut que, en se développant, chaque individu répète brièvement les phases par lesquelles a successivement passé son espèce, et fournit ainsi un nouvel argument au transformisme.

4. Et maintenant, si l'on demande à Darwin quelle étendue et quelles limites il prétend assigner à la transformation des espèces. « Je crois, répond-il, que tous les animaux descendent de quatre ou cinq formes primitives tout au plus, et toutes les plantes, d'un nombre égal ou même moindre. L'analogie me conduirait à un pas de plus, et je serais disposé à croire que tous les animaux et toutes les plantes descendent d'un prototype unique. »

§ 2. — Critique du transformisme.

1. Il est certain que, par la sélection, on arrive à modifier notablement un organisme ; mais il s'en faut que les résultats de la sélection naturelle puissent être assimilés à ceux que produit la sélection artificielle, ainsi que le prétend Darwin. Celle-ci est une œuvre intelligente qui suppose une vigilance de tous les instants sous peine de voir la qualité si péniblement conquise s'effacer et disparaître en quelques générations. Pour que la sélection naturelle obtînt le même résultat, il faudrait que la nature fût, elle aussi, capable de choisir ; or on sait que les unions animales s'opèrent au hasard des circonstances et sous l'aiguillon d'un instinct aveugle. Comment dès lors prétendre qu'un animal, dont la constitution présente quelque particularité utile, ira chercher entre mille et cent mille autres l'individu qui jouit par hasard du même avantage ? Et, à supposer qu'une telle rencontre ait eu lieu, comment admettre qu'elle se renouvelle à la deuxième et à la troisième génération ?

Tout au contraire, à comparer la manière intelligente dont l'homme prépare les naissances animales et la manière aveugle dont procède la nature, on est en droit de conclure que, si l'homme travaille à la formation des races, la nature de son côté travaille à la fixité des espèces. Et, de fait, nous voyons les pigeons et les chiens, les arbres et les plantes que l'homme a modifiés à grand-peine, retourner spontanément au type primitif dès qu'ils sont soustraits aux artifices de la sélection et rendus à l'état sauvage.

2. D'ailleurs, nous l'avons dit, jamais l'homme n'a réussi à transformer une espèce en une autre, les produits hybrides issus de l'union de deux espèces voisines étant le plus souvent stériles dès la première génération, et n'ayant jamais dépassé la quatrième, à moins qu'ils ne retournent au type du père ou de la mère. Or Darwin n'explique pas ce fait incontestable de l'infertilité des espèces.

Bien plus, si haut qu'on remonte vers l'origine de notre période géologique, on constate que les espèces actuelles n'ont pas changé dans un seul de leurs caractères essentiels. Certaines espèces ont disparu, sans doute, mais aucune de celles qui sont demeurées n'a subi de transformation notable en dépit de la concurrence vitale, ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans les descriptions d'Aristote, dans les peintures et les bas-reliefs de l'Égypte et de la Chaldée. Or, si, pendant tant de siècles, la sélection naturelle n'a absolument rien produit, de quel droit supposer qu'elle sera plus efficace à l'avenir?

3. Quant à cette loi prétendue, d'après laquelle chaque individu répète brièvement durant son développement embryonnaire les phases que son espèce a mis de longs siècles à parcourir, elle prouverait bien que les êtres vivants suivent à peu près la même loi dans leur développement, jusqu'à ce qu'ils aient acquis leur forme définitive et spécifique; elle ne montre nullement la descendance commune des formes.

« De ce qu'un poulet ou de ce qu'un chien, à un certain degré de leur développement, ressemblent plus ou moins à un poisson cartilagineux adulte, dit Agassiz, vous concluez à une récapitulation ancestrale; oubliez-vous qu'il existe encore des poissons cartilagineux, et ne ririez-vous pas de celui qui s'imaginerait qu'ils vont faire souche de chiens ou de poulets? »

4. Notons enfin que la *concurrence vitale* et l'*influence du milieu*, qui sont, d'après Darwin, les deux principales formes de la sélection naturelle, tout efficaces qu'elles puissent être, ne sont pas nécessairement des agents de progrès.

Dans la lutte pour la vie, ce n'est pas toujours le mieux doué qui triomphe; et l'on voit parfois le plus faible et le plus petit survivre au plus fort; tout dépend des conditions de la lutte (1). D'autre part, l'adaptation au milieu ne constitue pas nécessairement une transformation avantageuse pour l'espèce, un milieu trop favorable pouvant atrophier certains organes, faute d'exercice.

On le voit, dans la formation des espèces, Darwin substitue un mécanisme aveugle à la finalité intelligente (2). Du reste, il en convient lui-même, il est loin d'avoir résolu toutes les objections que soulève sa théorie. Le transformisme n'est donc pas sorti du

(1) Ainsi, avant l'invasion du rat gris, le rat noir a succombé, tandis que la souris a survécu, parce que sa petite taille lui a permis de se réfugier dans des trous où son puissant ennemi ne pouvait la suivre.

(2) Il est vrai que parfois Darwin semble attribuer l'intelligence à la nature et à la sélection naturelle: « Il existe un pouvoir intelligent, dit-il, et ce pouvoir c'est la sélection naturelle, constamment à l'affût de toute altération accidentellement produite... » Et ailleurs, « La sélection naturelle choisit avec une habileté infailible chaque nouveau perfectionnement accompli » etc. Mais qui ne voit que de pareilles affirmations sont durement fantaisistes et imaginées pour les besoins de la cause?

domaine de l'hypothèse, et l'on dépasserait les intentions de son auteur en le proposant comme une doctrine scientifiquement démontrée.

ART. III. — L'évolutionnisme.

§ 1. — Exposé.

1. Le transformisme de Darwin est une hypothèse proprement scientifique, destinée à expliquer l'origine des espèces. L'évolutionnisme a un caractère nettement métaphysique, comme prétendant ramener à une loi unique l'origine de tous les êtres, l'explication de tous les faits.

L'idée d'évolution, prise dans sa généralité, n'est pas nouvelle. Les philosophes de l'école d'Ionie s'en servaient déjà pour expliquer l'univers; elle domine toute la philosophie d'Aristote; les Stoïciens et les Alexandrins sont évolutionnistes à leur manière.

Chez les modernes, Leibniz peut être considéré comme le précurseur de Herbert Spencer; car il affirme la continuité idéale et morphologique des espèces, en attendant que le philosophe anglais les enchaîne par des liens généalogiques. Au XVIII^e siècle, Turgot et Condorcet se font les champions d'une idée voisine qui est celle de progrès. De nos jours, la philosophie positiviste est toute pénétrée de l'idée d'évolution. Laplace y a cherché la loi de la formation de notre système planétaire, de même que Darwin en a fait la loi de la nature vivante et de la genèse des espèces.

2. Le mérite de H. SPENCER a été de fondre dans une synthèse grandiose toutes ces idées et toutes ces tendances et, par un emploi audacieux de l'analogie, d'élever cette idée d'évolution organique à la hauteur d'une loi absolument universelle, qui explique, non seulement l'origine du monde et des espèces, mais encore celle de tous les êtres et de tous les phénomènes, depuis l'attraction de la matière jusqu'au génie de Shakespeare et de Newton.

Impossible d'exposer dans toute son ampleur cette immense hypothèse; ce serait parcourir le champ entier du savoir humain. Bornons-nous à en indiquer l'idée génératrice et les principales applications.

3. L'évolution, telle que la définit H. Spencer, consiste essentiellement en un *passage* graduel de l'*homogène* à l'*hétérogène*, du *simple* au *complexe* par différenciation et intégration successives, selon une loi rythmique nécessaire.

Au commencement, tout était uniforme mais dispersé et confus; insensiblement tout se concentre, se détermine et se diversifie; voilà l'évolution. Et Spencer, passant en revue le domaine

entier de la science, prétend montrer que sa théorie s'applique à tout, explique tout : la formation des mondes, l'origine de la vie, de la pensée, de la moralité, la genèse des sociétés, des arts et des sciences.

a) A l'origine, l'univers entier était une masse confuse et homogène. Lentement et par degrés, la nébuleuse primitive s'est différenciée et a passé de l'homogénéité confuse à l'hétérogénéité coordonnée, pour constituer notre système solaire composé d'astres bien distincts, mais solidaires les uns des autres.

b) Puis, notre globe terrestre, d'abord masse incandescente où tous les éléments se trouvaient mêlés, s'est refroidi progressivement, et ces refroidissements successifs ont donné naissance aux différentes couches de terrains, aux minéraux, aux continents, aux mers, et à tous les phénomènes physiques et chimiques.

c) Un jour, une action chimique plus complexe que les autres produisit la vie sous sa forme la plus rudimentaire. Le vivant n'est d'abord qu'un protoplasme homogène dont chaque partie exerce vaguement et indifféremment les diverses fonctions de la vie. Peu à peu, à l'homogénéité première succède une hétérogénéité toujours croissante : ce protoplasme se sectionne et se différencie de plus en plus, et l'on voit se former des tissus variés et des organes doués de fonctions spéciales.

d) L'apparition du système nerveux marque une époque capitale dans l'évolution de la vie ; car, avec lui, apparaît aussi la sensibilité. A l'automatisme des réflexes succède bientôt l'instinct, dans lequel il ne faut voir qu'un réflexe composé, qui s'est adapté au milieu et consolidé par l'hérédité.

e) A son tour l'instinct, en se perfectionnant, engendre la mémoire ; de celle-ci naît la réflexion et les plus hautes facultés intellectuelles, complétées bientôt par l'apparition des sentiments et de la volonté. Alors seulement est constituée la personne humaine.

f) La même loi explique l'origine de la moralité. De l'instinct social jaillit la sympathie qui fait que, jouissant du bonheur d'autrui, nous prenons plaisir à faire du bien à nos semblables ; ainsi l'altruisme naît de l'égoïsme même. Grâce à l'hérédité, les sentiments désintéressés et vraiment moraux deviennent de plus en plus prédominants, et l'idéal moral, qui est le dernier terme de l'évolution, se réalise peu à peu par le seul jeu des lois nécessaires de la nature.

g) C'est encore par l'évolution que H. Spencer rend compte de l'organisation et du progrès des sociétés. Elles ne sont d'abord que des agrégats homogènes d'individus ayant tous mêmes aptitudes et mêmes fonctions. Chaque homme suffit à ses besoins ; il est à la fois chasseur, pêcheur, constructeur, etc. A mesure

que la civilisation avance, les rapports de l'homme avec la nature et avec ses semblables se compliquent et se diversifient : le travail se divise, les fonctions se spécialisent, les hommes s'organisent politiquement et économiquement en une société d'autant plus forte que l'hétérogénéité et la solidarité y sont plus marquées et plus complètes.

k) Il en est de même des sciences et des arts. Les premiers sages rêvaient la science universelle, et l'art primitif embrassait tous les arts. Peu à peu, en vertu de ce passage insensible de l'homogène à l'hétérogène qui constitue l'évolution, s'organisent les arts distincts et les sciences spéciales.

Les premières œuvres littéraires demeurent longtemps encore un mélange confus de théologie, de cosmogonie, d'histoire, de législation, et les premières poésies sont à la fois dansées et chantées ; insensiblement la poésie, la musique et la danse deviennent autonomes, et les genres épique, lyrique, dramatique, qui se trouvent encore confondus dans l'*Iliade*, se séparent pour former autant de genres spéciaux. La même spécialisation croissante s'observe dans les sciences.

Bref, tout évolue : matière, vie, pensée ; partout s'observe ce mouvement rythmé qui constitue une intégration, c'est-à-dire une concentration de parties solidaires entre elles ; mouvement qui ressemble d'abord à une lutte, mais qui, grâce aux adaptations successives des êtres, devient un jeu et une harmonie. Voilà comment l'univers tend sans cesse vers le mieux. Tous, que nous le voulions ou ne le voulions pas, nous sommes les ouvriers de ce progrès inéluctable, les collaborateurs de ce principe inconnu qu'adorent les religions, mais qui reste inconnaissable dans son éternité.

§ 2. — Critique de l'évolutionnisme spencérien (Monisme).

1. Sans entreprendre ici la discussion détaillée d'une théorie qui embrasse l'universalité des choses, et que d'ailleurs nous avons déjà réfutée dans ses applications proprement philosophiques (1), qu'il nous suffise de dire que, dans son ensemble, l'évolutionnisme constitue un système grandiose sans doute, séduisant peut-être, mais absolument indémontré, et même scientifiquement indémontrable. Il fait une part démesurée à l'hypothèse et il explique d'une manière fantaisiste l'apparition de la vie et de la pensée. S'il est ingénieux dans une foule de détails et de développements, il se contente de postuler les bases mêmes sur lesquelles il repose.

(1) Voir notamment, en Psychologie, les questions de l'origine des idées (pp. 232 et suiv.), de l'origine de l'instinct (pp. 320 et suiv.) ; et en Morale, la question de l'origine de la moralité (p. 52).

2. En effet, avant de parler du mode de l'évolution et de ses avantages, puisqu'on prétend nous donner ici toute une métaphysique de la nature, il eût fallu expliquer l'existence même de l'être qui doit évoluer, puis rendre compte de la loi suivant laquelle il évolue.

a) Et d'abord, d'où vient cette masse nébulaire et chaotique d'où sortiront toutes choses? H. Spencer n'en dit rien, comme si la matière diffuse était plus apte à s'expliquer elle-même que la matière compacte; comme si la genèse d'un atome échappait plus facilement à la nécessité d'une cause efficiente et créatrice que la genèse d'un monde. Spencer a beau se retrancher derrière l'inconnaissable : cet appel à l'inconnaissable est un aveu, non une explication.

b) Puis, l'évolution est un mouvement; or tout mouvement suppose un moteur, une direction, un but; quels sont-ils? Sont-ils immanents ou transcendants?

c) On nous dit que cette évolution est un mouvement vers le mieux; qu'elle constitue le progrès. Il y a là encore un élément nouveau qui demande explication; car ces mots d'*évolution* et de *progrès* sont loin d'être synonymes. Qui dit évolution, dit simplement passage d'un état à un autre état, tandis que le progrès signifie le passage d'un état moins parfait à un état plus parfait. Ainsi l'évolution d'une maladie n'est pas nécessairement un mouvement vers la guérison et l'évolution d'un peuple n'est pas toujours une ascension vers des formes plus parfaites d'organisation sociale; elle peut coïncider avec une décadence plus ou moins complète. Il ne suffit donc pas de rendre compte de l'évolution de l'univers, il faut encore expliquer comment et pourquoi elle s'opère dans le sens du mieux.

Comme le remarque E. Caro, « n'est-ce pas quelque chose de merveilleux que cette tendance au progrès qu'on dépose gratuitement dans l'atome éternel, et qui le conduit successivement de la mécanique pure à la vie, à la sensation, à la raison? Rien de plus simple en effet, l'hypothèse une fois admise; mais cette hypothèse est tout : elle seule est plus incompréhensible que Dieu ».

Nous sommes donc en droit de repousser l'hypothèse spencérienne comme une explication irrationnelle qui tire le plus du moins, la vie de la mort, l'être du néant.

ART. IV. — Conclusion.

S'ensuit-il que nous soyons *a priori* les adversaires irréductibles de toute conception transformiste, et que nous nous déclarions irrévocablement gagnés à la thèse fixiste, d'après laquelle les espèces animales et végétales qui peuplent notre globe sont et

resteront à jamais, sans modification ni changements possibles, telles qu'elles ont été créées au premier jour? — Assurément non. Autant cet évolutionnisme radical et monistique, qui prétend expliquer le monde sans Dieu, est absurde et irrationnel, autant un évolutionnisme restreint, qui verrait la main du Créateur à l'origine de l'être, à l'origine de la vie et à l'origine de la pensée; un évolutionnisme qui reconnaîtrait dans l'homme des opérations supra-sensibles qui le distinguent essentiellement de la bête; qui enfin n'admettrait que de simples variations d'espèces, — dût-on élargir notablement la notion d'espèce, ainsi que le réclament bon nombre de naturalistes, — un tel évolutionnisme, disons-nous, n'aurait rien de condamnable *a priori*.

1. Qu'on le remarque, en effet, à s'en tenir aux limites que nous venons d'indiquer, le système fixiste est lui-même une hypothèse au même titre que le système évolutionniste : aucun fait constaté, aucun texte révélé ne décidant en faveur de l'un ou de l'autre. En soi, l'évolutionnisme n'est qu'un mode spécial de création qu'il aurait plu à Dieu de choisir. Au lieu d'intervenir immédiatement lui-même pour retoucher et modifier son œuvre à travers les temps géologiques, le Créateur se serait contenté une fois pour toutes d'imposer aux organismes cette loi des tendances vitales, en vertu de laquelle les variations se produisent et les espèces se modifient d'elles-mêmes pour s'adapter à leur milieu (1).

2. On peut même dire que cette conception paraît en somme plus conforme aux procédés ordinaires de la Providence divine, laquelle n'a pas coutume de faire immédiatement et par elle-même

(1) On invoque l'adage Leibnizien : *la nature ne fait point de sauts* ; plusieurs veulent y voir le principe même de l'évolutionnisme. Dans quelle mesure peut-on admettre cette formule?

— Si, avec Leibniz, on veut dire que la nature, incapable de rien créer, se contente de développer les germes existants, et d'actuer dans les êtres ce qu'ils renferment en puissance, nous n'y faisons point opposition. Mais si l'on prétend insinuer par là que la nature s'élève *par ses seules forces* et par une transition insensible, du néant à l'être et jusqu'à l'être le plus parfait, ce qui est la formule même de l'évolutionnisme radical, nous le repoussons absolument, comme impliquant cette absurdité d'un effet hors de proportion avec sa cause. De fait, il est au moins trois abîmes qu'aucune évolution ne parviendra jamais à combler : le passage du néant à l'être, le passage de la matière à la vie et le passage de la vie à la pensée; nous en concluons que la nature « qui ne fait pas de sauts » sera éternellement impuissante à les franchir.

Du reste H. Spencer lui-même reconnaît explicitement au moins un de ces hiatus infranchissables à la nature. Au début de ces *Principes de Psychologie*, il déclare que les faits psychologiques n'ont avec les faits physiques aucune communauté de nature visible ou concevable. « Les vérités que nous avons à établir ici, dit-il, sont telles que leurs éléments mêmes sont inconnus à la science physique. » Un tel aveu porte un coup mortel à l'évolutionnisme monistique. En effet, si le mental est décidément irréductible au physique, il n'est plus vrai que la loi d'évolution gouverne l'univers comme une série unique, où, du haut en bas de la même échelle, tout supérieur est l'épanouissement; d'un inférieur et dès lors, au lieu de cette unité si solennellement promise, force est d'en revenir à la dualité de l'esprit et de la matière, et d'admettre que c'est du supérieur qu'émane l'inférieur et le parfait qui explique l'imparfait.

ce que les causes secondes peuvent réaliser avec son concours.

Elle offre en outre cet avantage de tirer parti de tout ce que les arguments transformistes peuvent renfermer de solide, et de nous faire mieux saisir la raison d'être de cette longue série d'espèces vivantes qui se sont succédé avant l'apparition de l'homme sur la terre. Elle nous y montre comme autant d'anneaux d'une longue chaîne qui aboutit aux temps actuels et qui, en se développant et en se perfectionnant par degrés, ont préparé peu à peu la nature à recevoir dignement l'homme, son complément et son couronnement nécessaire.

Ne craignons donc pas de le dire, si la science réussissait un jour à démontrer la justesse de cette hypothèse, en surprenant quelque espèce authentique en flagrant délit de transformation, aucun dogme religieux, aucun principe métaphysique ne nous interdirait d'admettre la vérité de l'évolutionnisme ainsi restreint, mitigé et, pour ainsi dire, spiritualisé.

LIVRE TROISIÈME

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

Dans la psychologie *expérimentale*, nous avons appliqué à l'étude de l'âme la méthode d'observation par la conscience ; nous avons analysé les faits et déterminé leurs lois, abstraction faite du principe d'où ils émanent. La psychologie *rationnelle* se propose de déduire des données ainsi obtenues la nature intime de l'âme, ses attributs, sa distinction d'avec le corps, son mode d'union avec lui, ses origines et ses destinées. C'est dire que ces deux psychologies diffèrent l'une de l'autre par le *but* qu'elles poursuivent, par les *problèmes* qu'elles agitent et par la *méthode* qu'elles emploient.

Mais d'abord l'âme existe-t-elle ? Il paraît étrange de poser une pareille question. Quoi de plus naturel en effet, de plus légitime aussi, que de conclure, des modifications et des opérations psychologiques que nous avons constatées, à la réalité d'une substance qui les porte et d'une cause permanente qui les produit ? Et cependant le *phénoménisme* nous conteste ce droit ; aussi faut-il avant tout établir contre lui l'existence d'une âme substantielle, de même que nous avons dû prouver contre l'idéalisme immatérialiste la réalité substantielle de la matière et du monde extérieur.

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE DE L'ÂME — LE PHÉNOMÉNISME

Le *phénoménisme*, nous l'avons dit, est cette forme radicale de l'idéalisme qui nie toute espèce de substance, matérielle et spirituelle, pour n'admettre que des qualités et des *phénomènes* reliés entre eux en vertu de certaines lois.

Ses principaux représentants sont Hume, Hamilton, Stuart Mill, Taine, etc. (Voir p. 308 et suiv.).

ART. I. — L'âme d'après le phénoménisme.

1. Outre les idées perçues, Berkeley admettait du moins la réalité substantielle de l'esprit qui les perçoit, et de Dieu qui les produit en nous; Hume rejette absolument ces réalités transcendantes de substance et de cause, d'âme et de Dieu, pour ne conserver que le pur phénomène. Il raisonne de la manière suivante :

Si nous n'avons pas le droit d'affirmer l'existence des corps, par cette raison que, n'ayant de commerce qu'avec nos idées, rien ne nous prouve que ces idées soient les images fidèles de la réalité, ni même qu'elles répondent à aucune réalité, il s'ensuit au contraire que nos idées des choses spirituelles ont tout aussi peu de valeur que nos idées des choses matérielles, et dès lors, nous n'avons pas plus le droit d'admettre l'existence des esprits que celle des corps. Après tout, l'expérience interne, aussi bien que l'expérience externe, ne nous fait connaître que des sensations, et la substance spirituelle n'est ni plus nécessaire, ni mieux constatée, ni plus intelligible que la substance matérielle. Donc, rien que des phénomènes, telle est la conclusion du phénoménisme (Voir p. 319 et suiv.).

Les Hindous, dit St. Mill, pensent que la terre a besoin d'être soutenue par un éléphant; et cependant la terre se soutient très bien dans l'espace sans que rien la supporte. Il en est de même des phénomènes; ils n'ont pas besoin de support, il suffit d'admettre qu'ils se groupent et se suivent en vertu d'une loi interne. *Collection de phénomènes, voilà toute la substance; succession de phénomènes, voilà toute la causalité.*

2. L'âme elle-même se réduira donc, pour le phénoménisme, à un groupe de phénomènes : des sensations, plus des idées, plus des émotions, etc., voilà toute l'âme.

Je ne connais mon esprit, dit St. Mill, que par les sensations actuelles que j'éprouve, et d'autre part, je crois que mon esprit existe, même quand il ne sent pas, ne pense pas, etc.; ce qui revient à croire à une possibilité permanente de ces phénomènes. Notre idée de l'esprit n'est donc que l'idée de la série de nos sensations actuelles, et des possibilités indéfinies de sensations qui se réaliseront, si les conditions appropriées se rencontrent. « Le moi, dit Hume, c'est, tout à la fois, la conscience de ce qu'il est et la mémoire de ce qu'il a été. » Hamilton dit également : « Le moi n'est que l'ensemble des états dont j'ai conscience », et Taine :

« Le moi n'est que la trame continue de ses événements successifs. »

On le voit, pour le phénoménisme, il n'y a pas plus d'esprits que de corps, mais simplement des groupes de mouvements présents ou possibles et des groupes de pensées présentes ou possibles. L'idée de substance est une illusion psychologique. Il n'y a que des systèmes de phénomènes, dont la *collection* fait tout ce que nous nommons *substance*, et dont la *succession* est appelée *causalité*.

ART. II. — Réfutation du phénoménisme.

§ 1. — Le phénoménisme est contraire à la raison.

1. Constatons d'abord que réduire la causalité à une simple succession de phénomènes, c'est nier la causalité elle-même. En effet, toute succession suppose que l'antécédent n'existe plus quand apparaît le conséquent, et dès lors, voir dans le premier la cause du second, c'est prétendre faire sortir un effet réel d'une cause anéantie, c'est vouloir tirer l'être du néant. — Nous l'avons dit en son lieu, toute causalité véritable suppose un être substantiel qui demeure stable et identique au milieu de la succession des actes qu'il accomplit et des effets qu'il produit. Or telle est précisément la causalité de l'âme, comme nous la percevons par la conscience.

2. D'ailleurs, quoi de plus contraire à la raison que ces phénomènes qui restent isolés et suspendus dans le vide comme autant d'existences absolues? Et peut-on concevoir un mouvement sans quelque chose qui se meuve, une pensée, une sensation sans un être qui sent et qui pense, une manière d'être enfin, sans un être qui est d'une certaine manière?

3. On dit : l'esprit est une *série de sensations*; mais il faut bien ajouter pour être complet, qu'il est une série *qui se connaît elle-même*. Or comment concevoir qu'une série puisse se connaître en tant que série? St. Mill lui-même recule devant un pareil non-sens.

Puis, de quel droit le phénoménisme parle-t-il de *série*? Toute série est composée de termes coexistants ou successifs, reliés entre eux par l'unité d'une même pensée. Or, dans cette suite de phénomènes qui se déroule actuellement, le terme écoulé n'existe plus; le terme futur n'existe pas encore; le moi se trouve donc, en fait, constitué par un seul terme, le phénomène présent, lequel disparaissant, nous ne sommes plus rien, et un autre survenant, nous sommes un autre. Nous changeons donc tout entier à chaque modification, et dès lors, comment expliquer la conscience de notre identité? On dit : les phénomènes passent, la collection

demeure. — Mais, qui fait cette collection, qui la perçoit surtout, si tout en nous se réduit à des phénomènes passagers?

Donc, à moins qu'il y ait en nous une réalité permanente et consciente qui, en gardant le souvenir des faits passés, leur donne une apparence de continuité, la série elle-même n'existe pas.

§ 2. — **Le phénoménisme n'est pas moins contraire aux faits.**

1. En effet, s'il n'y a en nous que des phénomènes successifs, sans rien qui rattache le passé au présent, comment expliquer l'habitude, l'association des idées, la mémoire? Un phénomène peut-il être le souvenir de ceux qui ne sont plus, ou la prévision de ceux qui ne sont pas encore?

Car enfin, l'expérience le prouve, nous pouvons à chaque instant rentrer dans nos états de conscience passés, et reconnaître des impressions subies antérieurement. Or pour faire cette comparaison d'un état passé avec un état présent, il faut nécessairement que le moi ait coexisté à l'un et à l'autre; en d'autres termes, il faut admettre que ces phénomènes ne sont que des manières d'être passagères d'une réalité permanente, c'est-à-dire d'un moi substantiel.

2. Du reste, ces modifications successives, la conscience me les représente comme essentiellement *miennes*, c'est-à-dire comme adhérentes au moi, comme subies par moi; ce qui suppose que la conscience perçoit, dans ce que nous avons appelé, avec W. James, le *présent psychologique*, la permanence du moi aussi clairement que la succession des phénomènes (Voir Tome I, — *Le Moi et le Je*). Pourquoi dès lors son témoignage serait-il moins recevable dans un cas que dans l'autre?

3. Enfin, on peut dire que, dans leurs définitions du *moi*, les phénoménistes se contredisent sans cesse, en présupposant l'existence de cette réalité permanente qu'ils déclarent superflue. En effet, dire avec Hamilton que le moi n'est que *l'ensemble des états dont j'ai conscience*, n'est-ce pas affirmer qu'il existe un être auquel ces états apparaissent comme autant de modifications successives? Et soutenir avec Taine que le moi n'est que cette propriété commune à tous les faits de conscience *de nous apparaître comme intérieurs*, n'est-ce pas admettre la relation spéciale, réelle ou apparente, de ces faits vis-à-vis du moi, et conséquemment la réalité distincte de celui-ci et de ceux-là? Enfin, ne voir dans l'*objet* qu'une possibilité permanente de provoquer des sensations, comme le fait Stuart Mill, n'est-ce pas supposer par là même dans le *sujet* une possibilité permanente d'*éprouver* ces sensations, et par suite, que celui-ci est non par la série qui se déroule, mais le sujet permanent en qui elle se déroule et qui s'en trouve continuellement modifié.

Le phénoménisme est donc une hypothèse aussi contraire à l'expérience qu'à la raison, il faut admettre en nous une réalité substantielle et permanente, à la fois support des modifications psychologiques que nous éprouvons; et cause des actes que nous accomplissons : c'est l'âme.

L'âme existe donc comme substance. Mais quelle est sa nature? est-elle *esprit* ou *matière*? Nous nous trouvons ici en présence de deux théories contradictoires : le *spiritualisme*, qui soutient la distinction de l'âme et du corps, et le *matérialisme*, qui prétend les identifier pour ne voir dans l'homme que le corps et la matière.

CHAPITRE II

DISTINCTION DE L'ÂME ET DU CORPS — LE SPIRITUALISME

Tout d'abord le spiritualisme invoque la distinction si tranchée des phénomènes physiologiques et des phénomènes psychologiques, telle que nous l'avons exposée au début de la Psychologie.

Nous savons, en effet, que l'homme est le théâtre de deux catégories de phénomènes absolument différents; les uns étendus, quantitativement mesurables et perceptibles aux sens, tels que la digestion, la circulation, etc.; les autres inétendus, indivisibles, perceptibles à la seule conscience, comme la joie, la pensée, le remords, la volition. Or, il est clair que toute modification suppose une substance, et, d'autre part, qu'une même substance, parfaitement une et complète en elle-même, ne saurait porter des attributs contradictoires.

Il faut donc admettre dans l'homme deux substances incomplètes, ordonnées essentiellement l'une à l'autre, mais pourtant distinctes : l'une étendue, divisible et palpable, substratum des phénomènes physiologiques et sensibles, c'est le *corps*; l'autre simple, perceptible à la seule conscience, c'est l'*âme* (1).

— Développons et complétons cet argument préliminaire, mais

(1) Cette simple remarque suffit à renverser le raisonnement de ceux qui prétendent, avec Locke, que, les propriétés de la matière ne nous étant pas toutes connues, il n'est pas démontré que Dieu ne puisse créer une *matière pensante*. Sans doute Dieu peut unir si intimement la pensée à la matière qu'elles ne forment plus qu'un seul être complet, puisqu'il l'a fait dans l'homme. Mais ce que Dieu ne saurait faire, malgré sa toute-puissance, c'est qu'une seule et même substance simple soit à la fois le sujet de l'étendue et de la pensée. Pour s'en convaincre, il n'est pas nécessaire de connaître toutes les propriétés de la matière; il suffit de constater que la pensée, phénomène essentiellement simple, étant opposée contradictoirement à l'étendue, ne saurait résider avec celle-ci dans un même principe substantiel.

décisif, en insistant sur chacun des caractères opposés que présentent l'âme et le corps, et qui empêchent de les confondre. Il en est trois principaux :

L'âme est essentiellement *une*, et même *simple*, tandis que le corps est *multiple*, c'est-à-dire *composé* et par suite *divisible*.

L'âme est *identique*, le corps se *renouvelle* sans cesse.

Enfin l'âme est *spirituelle* tandis que le corps est *matériel*.

ART. I. — Unité et simplicité de l'âme.

§ 1. — Unité de l'âme.

Parlons d'abord de l'*unité en nombre*, ou *unicité* de l'âme.

Nous n'avons qu'une seule âme : c'est le même principe qui pense en nous, qui sent et qui veut.

1. En effet, la conscience nous est témoin que nous attribuons au même *moi* tous les phénomènes psychologiques ; nous disons : ma pensée, ma douleur, ma détermination. Tous ces faits sont donc en réalité des modifications d'une seule et même substance, ou des actes d'une seule et même cause, qui est moi ; en d'autres termes, l'âme qui pense n'est pas distincte de l'âme qui sent et de l'âme qui veut.

2. L'*unicité* de l'âme peut encore se constater expérimentalement. C'est un fait qu'une douleur vive, une émotion violente de la sensibilité rendent impossible le travail de l'intelligence ; et réciproquement, qu'une application intense de l'esprit distrait de la douleur et empêche la perception des objets extérieurs. Or cette corrélation étroite entre des phénomènes si divers ne s'explique qu'autant qu'une seule et même âme en est le principe commun. On conçoit, en effet, que l'âme, étant douée d'une somme déterminée d'énergie, en aura d'autant moins à dépenser sous forme d'intelligence, qu'elle en aura dépensé davantage sous forme de sensibilité et inversement.

§ 2. — Simplicité de l'âme.

L'âme n'est pas seulement *une en nombre*, c'est-à-dire *unique*, elle est encore *une dans son essence*, c'est-à-dire *simple* et *indivisible*.

On distingue en effet une simplicité physique et une simplicité métaphysique. Une substance est *physiquement* simple, si elle est composée d'éléments homogènes : ainsi le soufre, l'or, l'oxygène sont des corps simples. Une substance est *métaphysiquement* simple, quand elle exclut absolument toute composition d'éléments ou de parties quelconques.

Or que l'âme soit bien réellement et absolument *une*, métaphy-

siquement simple, et par suite, distincte du corps, l'analyse de ses opérations supérieures le démontre clairement.

1. Par la *réflexion*, l'âme se replie délibérément sur elle-même pour prendre une pleine connaissance de soi, de ses actes et de ses modifications. Or, seule une substance métaphysiquement simple est capable d'une pareille opération.

En effet, dans l'être composé, il ne saurait y avoir qu'application de parties sur d'autres parties et non réflexion du tout sur le tout. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien chaque partie se connaîtra elle-même, et nous aurons autant de consciences que de parties, ce qui est contraire à l'expérience; ou bien elles se connaîtront successivement les unes les autres, et nous n'atteindrons le moi que par fragments, ce qui est inintelligible. Donc, en aucun cas, les parties distinctes d'un même tout ne sauraient avoir, par elles-mêmes, une conscience commune, et par suite, l'acte conscient suppose nécessairement un principe absolument simple.

2. Il en est de même du jugement. Supposons, en effet, que le principe qui juge soit composé de parties : ou bien chaque partie jugera, et nous aurons autant de jugements que de parties, ce qui est contre la conscience; ou bien les parties se partageront l'opération, l'une percevant le sujet et l'autre l'attribut; et alors qui saisira le rapport? Il faut donc admettre que le jugement est l'œuvre d'un principe essentiellement simple, qui, dans un acte indivisible, rapproche deux termes et en affirme le rapport.

Il en est de même *a fortiori* du raisonnement, de la généralisation, de la délibération, et en général, de toutes les opérations qui supposent une comparaison : et dès lors nous sommes en droit de conclure que l'âme est nécessairement *une*, d'une simplicité métaphysique, et, comme telle, réellement distincte du corps.

ART. II. — **Identité de l'âme.**

En général, l'être identique est celui qui, malgré les changements qu'il peut éprouver, reste LE MÊME à tous les instants de sa durée.

On distingue plusieurs sortes d'identité.

a) L'identité *physique*, qui consiste dans la persistance des parties dont un être se compose : c'est l'identité tout extérieure d'un bloc de matière.

b) L'identité *physiologique*, qui résulte de la persistance de la forme et qui consiste dans l'identité du rapport et de la disposition des parties, en dépit du renouvellement continu de la matière qui les compose : c'est l'identité du vivant.

c) L'identité *métaphysique*, qui exclut tout changement, non seulement de forme, mais encore de substance : telle serait, par exemple, l'identité d'un atome isolé.

d) Enfin, l'identité *personnelle*, qui, à l'identité métaphysique, ajoute la *conscience* de demeurer substantiellement le même. Telle est l'identité que nous revendiquons pour l'âme humaine, et qui la distingue absolument du corps.

§ 1. — L'âme reste identique à elle-même.

L'identité de l'âme se constate par l'*observation directe*.

1. La conscience nous atteste à n'en pouvoir douter qu'au milieu des phénomènes multiples qui se passent en nous, le sujet *moi* qui les subit ou les produit, ne disparaît pas avec chacun d'eux pour céder la place à un autre, mais qu'il survit à ses actes et à ses modifications; en d'autres termes, que le moi unique demeure *identique à lui-même* à tous les moments de sa durée; qu'il est le même aujourd'hui qu'il était hier et depuis qu'il se connaît.

2. Cette identité de l'âme se démontre aussi par le fait du *souvenir*. En effet, je me souviens de plusieurs choses que j'ai faites ou éprouvées, il y a dix ou vingt ans; or il est impossible qu'un être se souvienne de ce qu'un autre a fait ou souffert, par cette raison décisive, qu'une idée ne peut se conserver ni revenir dans une conscience où elle n'a jamais existé. Il faut donc que je sois demeuré identiquement le même.

3. De même le fait de la *responsabilité*. Je me sens responsable, j'éprouve du remords et du repentir d'une mauvaise action commise il y a plusieurs mois et plusieurs années. Or on ne saurait être responsable ni se repentir du mal qu'un autre a commis. Il faut donc que le moi soit demeuré identique à lui-même; autrement, Épicharme se trouverait avoir émis une vérité rigoureuse, et non un plaisant sophisme, lorsqu'il s'amusait à soutenir que l'homme qui a emprunté de l'argent n'est pas tenu de le restituer, vu qu'au moment de l'échéance il n'est plus *lui*.

§ 2. — L'âme est le principe de l'identité de l'homme.

Impossible, en effet, d'attribuer au corps la permanence qu'on refuserait à l'âme. C'est un fait constaté par tous les physiologistes que la substance qui compose notre corps se renouvelle continuellement. « Autrefois, dit M^{er} d'Hulst, on croyait qu'il fallait sept ans pour le renouvellement du corps humain. Les expériences de Flourens ont prouvé que c'est l'affaire de quelques mois. On croyait que le renouvellement était partiel; on sait maintenant qu'il est intégral. Aucune partie, superficielle ou profonde, molle ou résistante, de l'organisme n'y échappe » (*Mélanges philosophiques*).

« La vie, dit Cuvier, est un tourbillon perpétuel : nous sommes astreints à prendre de la nourriture plusieurs fois le jour pour réparer les pertes que le corps subit sans cesse. La peau tombe en petites écailles et se reforme. La matière des muscles, des os eux-mêmes, est emportée et remplacée par un courant qui ne s'arrête pas. » On sait comment, en soumettant l'animal à un régime mélangé de garance, Flourens a démontré expérimentalement le renouvellement de la matière osseuse.

Donc, rien de moins identique que la substance du corps humain, et à ce point de vue encore, il est impossible de l'identifier avec l'âme (1).

ART. III. — Spiritualité de l'âme.

§ 1. — Nature de la spiritualité.

L'être *spirituel* est celui qui est affranchi de la matière et des conditions de la matière dans son existence et dans ses opérations.

Or, bien que notre âme soit intimement unie à un corps, et qu'elle exige, dans ses opérations inférieures et sensitives, le concours essentiel et direct de l'organisme; bien que, dans l'état actuel, ses facultés supérieures empruntent leurs matériaux aux facultés sensitives, et par suite, supposent, elles aussi, un certain concours indirect des organes, il n'en est pas moins vrai que l'âme elle-même est intrinsèquement indépendante du corps dans ses fonctions supérieures, en ce sens que, absolument parlant, elle pense et veut sans organe. On peut donc dire que notre âme n'est pas complètement engagée dans la matière, qu'elle en est indépendante sous plusieurs rapports, et par suite, qu'elle participe à la condition de l'esprit pur, qu'elle est vraiment *spirituelle*.

§ 2. — Démonstration de la spiritualité de l'âme.

1. La nature d'un être, dit Aristote, se juge d'après ses opérations, et la nature de ses opérations se juge d'après leurs objets; car, si tout être agit conformément à ce qu'il est, à son tour, toute action est nécessairement proportionnée à son objet.

Or nous avons l'idée de plusieurs choses qui n'ont absolument aucun rapport avec la matière, telles que le devoir, la justice, la vérité, Dieu. Ces objets nous attirent et nous séduisent au point que s'il est nécessaire, nous leur sacrifions les biens matériels et

(1) Et qu'on n'allègue pas ici cette identité physiologique par laquelle le corps conserve invariablement la même forme et la même disposition de ses parties, en dépit du renouvellement perpétuel de la substance; car, ainsi que nous l'avons vu ailleurs, cette permanence elle-même et cette identité supposent un principe spécial absolument distinct du corps et des organes, lequel, dans l'homme, n'est autre que l'âme, comme nous le démontrerons plus bas.

notre corps lui-même. Il faut donc que les opérations par lesquelles nous les connaissons, nous les aimons, nous les voulons, soient, elles aussi, affranchies des conditions de la matière et des organes, et conséquemment, que l'âme, qui en est le principe, soit vraiment spirituelle.

2. Un autre argument se tire du fait du *libre arbitre*. La matière, nous l'avons vu, est absolument indifférente au repos ou au mouvement. D'elle-même elle ne saurait passer de l'un à l'autre, ni modifier le mouvement qu'elle a reçu; elle ne peut que subir passivement les impulsions qu'on lui donne. Bref, l'inertie, le déterminisme, telle est la loi fondamentale de la matière.

Au contraire, l'âme est libre : elle a la faculté de se mouvoir elle-même, de se déterminer à agir et à ne pas agir, à résister ou à céder aux impulsions de la sensibilité; elle n'est donc pas soumise, comme le corps, aux lois de la matière, et de ce côté encore, elle est évidemment spirituelle.

Concluons que l'âme, étant *simple, identique, spirituelle*, est nécessairement distincte du corps, qui est *composé, changeant, matériel*. L'esprit n'est donc pas de la matière en voie de progrès, comme le prétend le *matérialisme*, ni la matière, de l'esprit éteint, de la pensée amortie, ainsi que le suppose le *spiritualisme moniste*; leurs attributs étant contradictoirement opposés, ils forment comme les deux pôles de l'être, et nulle évolution ne saurait combler l'abîme qui les sépare. Le *spiritualisme dualiste* a donc raison d'admettre dans l'homme deux substances incomplètes irréductiblement distinctes, quoique intimement unies.

CHAPITRE III

LE MATÉRIALISME

1. On désigne sous le nom de *matérialisme* tout système qui n'admet d'autre substance que la matière (1).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce matérialisme *métaphysique*, qui rejette toute puissance spirituelle, et croit trouver dans la matière et les propriétés de la matière l'explication universelle et dernière des choses, mais seulement du matérialisme *psychologique*, qui prétend rendre compte de la vie et des phéno-

(1) Le mot *matérialisme* a veilli, à raison précisément de la difficulté de s'entendre sur la signification scientifique du mot *matière*. On lui préfère aujourd'hui celui de *mécanisme* qui prétend expliquer toutes choses par le mouvement, ou encore celui de *monisme* qui ne reconnaît dans l'homme et dans le monde qu'une espèce de substance, laquelle ne serait proprement ni esprit ni matière, quoique pouvant tenir de l'un et de l'autre et suppléer tour à tour l'un et l'autre.

mènes de l'âme par le corps, et spécialement par les fonctions cérébrales.

2. Le matérialisme est une théorie fort ancienne. Démocrite, Épicure, Lucrèce en sont les premiers représentants. Il reparait au xvii^e siècle avec Hobbes, au xviii^e avec Helvétius, La Mettrie, d'Holbach, et plus tard avec Cabanis et Broussais. De nos jours, Büchner, Moleschott, C. Vogt, Taine et d'autres prétendent l'établir scientifiquement.

3. Le matérialisme nie l'âme, pour ne voir dans l'homme que le corps. D'après lui, les phénomènes psychologiques se ramènent à des phénomènes physiologiques plus subtils, à des vibrations cérébrales, c'est-à-dire, en somme, à des mouvements de matière. « Les facultés de l'âme, dit C. Vogt, ne sont que des fonctions de la substance cérébrale ; elles sont avec le cerveau à peu près dans le même rapport que la bile est avec le foie, ou l'urine avec les reins. » — « La pensée, dit un autre, n'est qu'une sécrétion du cerveau : le vice et la vertu sont des produits comme le sucre et le vitriol. »

D'après Taine, l'esprit, ou du moins ce qu'on appelle ainsi, est une machine aussi mathématiquement construite qu'une montre ; et l'homme est un amas de matière plus savamment affinée que tout le reste (1). « Ce qu'on appelle l'âme, dit Littré, n'est en réalité que l'ensemble des fonctions du cerveau et de la moelle épinière. »

4. On le voit, de même que pour l'idéalisme, la matière n'était qu'un phénomène de l'esprit, ainsi pour le matérialisme, l'esprit n'est qu'un phénomène de la matière ; à l'entendre, la vie, la sensation, la pensée elle-même se ramènent à des mouvements et tout se réduit à un problème de mécanique (2).

Nous n'avons plus à prouver la fausseté du matérialisme psychologique ; elle ressort de la démonstration qui a été faite précédemment de la réalité substantielle de l'âme, et de sa distinction absolue d'avec le corps. Il nous reste à discuter les arguments qu'il oppose à la thèse spiritualiste. On peut les ramener à trois principaux :

a) L'âme échappe à toute observation : aucun sens, aucun instrument, aucun réactif n'en révèle l'existence ;

b) Les progrès de la physique permettent de ne voir dans la sensation et dans la pensée que du *mouvement transformé* ;

c) Enfin la corrélation constante qui existe entre le cerveau et la

(1) Rappelons ce que nous avons dit plus haut, en exposant l'idéalisme métaphysique (Voir p. 324), c'est-à-dire, comment le matérialisme, lorsqu'il est professé par de vrais philosophes, comme Taine, est contraint de se dépasser et se transforme en une sorte de *spiritualisme moniste* ou de *pampsychisme*.

(2) Du reste, comme le remarque justement M. E. Naville, « si la matière existait seule, le matérialisme n'existerait pas ; car le matérialisme est une vue de l'intelligence, et l'acte même qui le conçoit détruit le système ».

pensée autorise à conclure que celle-ci est l'effet ou, comme on dit, l'envers de celui-là.

ART. I. — Premier argument matérialiste : L'âme ne tombe pas sous les sens.

§ 1. **Exposé.** — Il n'y a de vraiment scientifique que les faits expérimentalement constatés. *Un homme raisonnable*, dit Broussais, *ne peut admettre l'existence d'une chose qui n'est démontrée par aucun sens.*

De fait, qu'est-ce qu'une substance dont la présence échappe à toute constatation, que les plus puissants microscopes ne peuvent découvrir, et sur laquelle les réactifs les plus énergiques restent sans effet? Or tel est précisément le cas de ce qu'on appelle l'âme.

Elle est donc une pure hypothèse, imaginée pour rendre compte de certains phénomènes que la science n'a encore pu ramener, comme tous les autres, à des mouvements matériels; et, ajoutons-le, une hypothèse antiscientifique; car, plutôt que de recourir à une entité problématique dont on ne peut vérifier l'existence, la logique veut qu'on explique les faits par quelque cause connue et admise de tous, telle que le corps et la matière.

§ 2. **Discussion.** — Si nous résumons l'argumentation matérialiste, elle tient en deux lignes : On ne peut affirmer que ce qu'on voit; or la science n'a jamais vu l'âme, donc l'âme n'existe pas. — Plus brièvement encore : *A priori*, nous n'admettons que la matière, donc l'âme n'existe pas. — Il est difficile, on en conviendra, de commettre une pétition de principe plus formelle et plus naïve.

1. Nous reconnaissons sans peine que l'âme ne tombe pas sous les sens; mais nous nions que les sens soient nos seuls moyens de connaître. Outre la perception extérieure, nous avons encore la conscience, qui perçoit directement le moi, ses actes et ses modifications; or, de quel droit Broussais prétend-il faire abstraction de cette faculté fondamentale, sans laquelle les sens eux-mêmes n'ont plus de valeur? Et que répondra-t-il à l'idéaliste, qui nie la matière, parce qu'il refuse d'admettre la légitimité de la perception externe? Broussais ne peut cependant méconnaître l'existence du souvenir, du remords, de sa propre pensée; qu'il nous dise par quel sens il en est instruit.

2. Le matérialiste demande, en haussant les épaules, ce qu'est l'esprit; sait-il bien ce qu'est la matière? et, en prétendant expliquer celui-là par celle-ci, ne cherche-t-il pas à expliquer le plus clair par le plus obscur? Sans doute les sens perçoivent directe-

ment la matière, mais ils ne nous disent rien de sa nature intime et nous avons vu combien le problème est ardu.

En réalité, Descartes a raison de soutenir que l'esprit est plus facile à connaître que la matière, que la matière ne se comprend que par l'esprit, comme elle n'existe que pour lui. Gassendi a beau se scandaliser d'une pareille assertion, et s'écrier ironiquement : *O anima!* Descartes lui répondra sur le même ton, et avec infiniment plus de raison : *O caro!*

Nous sommes donc en droit d'affirmer que la conscience est une faculté aussi légitime que les sens, et par suite, que l'âme qu'elle perçoit directement est une substance aussi réelle que le corps et la matière.

ART. II. — Deuxième argument, tiré de la transformation des forces physiques.

§ 1. **Exposé.** — Büchner, dans son livre *Force et matière*, H. Spencer dans ses *Premiers principes*, invoquent la grande loi de la transformation des forces.

Autrefois, disent-ils, on admettait l'irréductibilité des agents naturels : chaleur, lumière, électricité, etc. Or la physique moderne démontre qu'il n'y a là que des modes de mouvement; bien plus, que l'un quelconque de ces mouvements peut se transformer en tous les autres, et devenir successivement électricité, lumière, chaleur, force chimique, etc. Pourquoi dès lors cette transformation ne se poursuivrait-elle pas en nous? Pourquoi l'électricité, par exemple, ne deviendrait-elle pas vibration nerveuse, et celle-ci, sensation, émotion, pensée?

D'autant plus que nous voyons le phénomène se produire dans l'ordre inverse : la pensée se transforme en émotion, celle-ci en détermination volontaire, laquelle devient vibration nerveuse et enfin mouvement musculaire et mécanique.

Donc, en nous, comme hors de nous, tout est mouvement matériel, et la psychologie n'est qu'une branche de la mécanique.

§ 2. **Discussion.** — 1. L'objection repose sur un malentendu. Il est inexact de dire que le mouvement se transforme en chaleur, et la chaleur en lumière; ce qui est vrai, c'est qu'un mouvement de masse se transforme en vibrations moléculaires, *capables de provoquer* dans l'organe de la vue une sensation lumineuse, et qu'à son tour, ce mouvement vibratoire peut se changer en vibrations d'une autre espèce, *qui produiront* sur la peau une sensation de chaleur; mais en réalité, le mouvement reste toujours du mouvement; il ne fait que changer de mode, de vitesse ou de direction.

On n'a donc pas le droit de conclure qu'un mouvement matériel

puisse se transformer en sensation ou en pensée. Ce sont là des phénomènes d'ordre absolument différent; entre eux, aucun caractère commun, aucune analogie qui permette de supposer que l'un soit la transformation de l'autre (1).

2. En effet, le propre du phénomène psychologique, c'est d'être, ou tout au moins de pouvoir être conscient, tandis que le mouvement n'est qu'une manière d'être de la matière étendue. Or, nous l'avons vu, ce sont là deux attributs à jamais irréductibles (Voir p. 323).

Sans doute le mouvement moléculaire du corps chaud ou lumineux se communique aux organes pour produire l'innervation; mais l'apparition du phénomène conscient marque l'intervention d'une causalité spéciale, d'un agent d'un autre ordre, absolument distinct de toute substance et de toute force purement matérielles. « Le cerveau, dit Cl. Bernard, n'a pas plus conscience de la pensée que l'horloge n'a conscience de l'heure qu'elle indique; pas plus que le papier et les caractères d'imprimerie n'ont conscience des idées qu'ils retracent. Dire que le cerveau sécrète la pensée, équivaut à dire que l'horloge sécrète l'heure ou l'idée du temps » (*Rapport sur le progrès de la physiologie générale en 1867*).

ART. III. — **Troisième argument : La corrélation du physique et du moral.**

Le grand argument du matérialisme, le seul vraiment spécieux, se tire du parallélisme frappant qu'on remarque entre le développement du corps et en particulier du cerveau, et le développement des facultés psychologiques.

§ 1. **Exposé.** — Après avoir déclaré qu'on ne peut admettre l'existence d'une chose qui n'est démontrée par aucun sens, Broussais ajoute : « La première chose que nous observons par cette voie, c'est que la perte de la tête équivaut à celle de la vie et de tout le moral. La seconde, c'est que l'état maladif du cerveau nous ôte nos facultés morales, sans nous ôter la vie. La troisième, c'est enfin que les facultés morales se développent avec le cerveau depuis la naissance et dans les mêmes proportions. » Or c'est une règle de logique inductive, que tout antécédent qui accompagne invariablement la production d'un phénomène, lequel ne se produit jamais en son absence, et qui, de plus, varie avec lui d'intensité, doit être considéré comme la cause de ce phénomène.

(1) Autant vaudrait soutenir que le contenu d'une dépêche télégraphique est une simple transformation des actions électro-chimiques, parce que l'électricité est nécessaire à sa transmission.

Le cerveau est donc bien la cause et le principe de la pensée, et dès lors, ce qu'on appelle *l'esprit* est une hypothèse inutile (1).

§ 2. **Discussion.** — L'objection repose à la fois, et sur une observation inexacte, car le parallélisme invoqué n'est pas constant, et sur une déduction illégitime, car, à supposer même que les faits allégués n'admettent aucune exception, on n'a pas le droit de conclure d'une simple coïncidence, fût-elle constante, à un rapport de causalité. Développons chacun de ces points.

1. En thèse générale, il est vrai qu'il existe un certain rapport entre le développement du cerveau et celui de la pensée; que l'intelligence est peu développée chez l'enfant, et qu'elle s'émousse chez le vieillard affaibli par l'âge. Il est incontestable aussi qu'une lésion au cerveau occasionne un trouble plus ou moins grave dans la pensée, et que le volume et les circonvolutions du cerveau ne sont pas sans influence sur le degré de l'intelligence.

Mais il est certain aussi que les exceptions sont nombreuses. Pascal, encore enfant et maladif, était doué d'une puissance intellectuelle étonnante, et certains vieillards conservent jusqu'au dernier jour la lucidité de leur esprit. D'autre part, que de colosses et d'hercules ont l'esprit borné!

En fait, on n'a jamais pu déterminer en quoi le cerveau d'un homme de génie diffère du cerveau d'un imbécile. Comme le dit Joubert, « il y a une faiblesse de corps qui procède de la force de l'esprit, et une faiblesse d'esprit qui vient de la force du corps ».

Or ces exceptions nous interdisent d'appliquer ici la règle de Bacon dans toute sa rigueur, et de conclure que le cerveau est la cause véritable de la pensée. La seule conclusion à tirer de ces faits, c'est que l'intelligence dépend *d'une certaine manière* de l'organisme et en particulier du cerveau. Mais *de quelle manière?*

2. Elle n'en dépend pas comme de sa *cause*; en d'autres termes, ce n'est pas le cerveau qui pense, ainsi que le prétend le matérialisme; car, outre les exceptions que nous venons de constater, la simplicité, la spiritualité qui caractérisent les phénomènes de la pensée, empêchent *a priori* de leur assigner pour principe une substance matérielle et étendue, telle que le cerveau. Reste donc qu'elle en dépende comme de sa *condition*, c'est-à-dire que le bon

(1) Lucrèce développe poétiquement le même argument dans son *De Natura rerum* : « Nous voyons l'âme naître avec le corps, croître et vieillir avec lui. Dans l'enfance, une machine frêle et délicate sert de berceau à un esprit aussi faible qu'elle. L'âge, en fortifiant les membres, mûrit aussi l'intelligence et augmente la vigueur de l'âme. Ensuite, quand l'effort puissant des années a courbé le corps, émoussé les organes et épuisé les forces, le jugement chancelle et l'esprit s'embarrasse comme la langue; tout manque et fait défaut à la fois. Il est donc naturel que l'âme se décompose aussi et se dissipe comme une fumée dans les airs, puisque nous la voyons comme le corps naître, s'accroître et succomber à la fatigue des ans. »

état du cerveau soit requis au fonctionnement normal de l'intelligence, à peu près commel'artiste, quel que soit son talent, ne peut exécuter de bonne musique s'il ne dispose que d'un méchant instrument. « La meilleure main du monde, dit Bossuet, écrira mal avec une mauvaise plume, et les meilleurs yeux verront mal, s'ils sont contraints de regarder à travers une mauvaise lorgnette. »

Donc prétendre que c'est le cerveau qui pense, c'est commettre une double erreur : une erreur de fait, en ne tenant pas compte des exceptions, et une erreur de raisonnement en prenant la condition pour la cause. C'est affirmer que la symphonie est un pur effet du piano, ou la poésie, un pur effet de la plume qui l'a écrite, parce qu'il est évident que le pianiste n'aurait pu exécuter la première sans piano, ni le poète, écrire la seconde sans plume.

3. Est-ce à dire que le cerveau soit l'*instrument*, l'organe proprement dit de la pensée? Ce serait encore trop accorder. Nous l'avons déjà dit : de lui-même et par lui-même, l'entendement n'est pas une faculté organique, dépendant immédiatement et directement du cerveau et du système nerveux, comme la sensibilité ou l'imagination.

La pensée est spirituelle de sa nature, c'est-à-dire indépendante du corps et de la matière; Aristote avait déjà remarqué que nous pensons sans organe, que l'entendement n'est pas de soi attaché à un organe corporel, et qu'il peut agir et exister séparé du corps.

Toutefois, comme dans l'état actuel nous ne pensons jamais sans image, et que l'imagination est sous la dépendance directe du système nerveux, il s'ensuit que la pensée et l'entendement lui-même sont indirectement dépendants du corps, et en particulier du cerveau.

4. De là cette fatigue de tête qu'on éprouve après un travail intellectuel prolongé; non pas que l'intelligence soit par elle-même fatiguée ou rassasiée de vérité, elle qui est faite pour l'infini; mais parce que l'exercice de la pensée, supposant l'attention et le concours de l'imagination, est toujours accompagné d'une certaine tension du système nerveux et des organes cérébraux, laquelle ne saurait se prolonger sans fatigue. De là les défaillances de la pensée que l'on constate chez l'enfant et chez le vieillard; non sans doute que le principe pensant grandisse ou décroisse au sens propre du mot, bien qu'il puisse s'enrichir d'expériences ou de souvenirs, et se fortifier par l'exercice, mais parce que la débilité du système nerveux rend incapable d'appliquer l'esprit avec suite et énergie.

De là enfin le désordre dans la pensée, qui résulte d'une lésion du cerveau; non pas que le principe pensant soit atteint directement et en lui-même, mais parce que cette lésion déter-

mine un trouble dans l'imagination, et que les images extravagantes appellent nécessairement des idées discordantes, incohérentes.

Si le vieillard, dit Aristote, reprenait l'œil du jeune homme, il verrait comme lui. On peut dire avec autant de raison que, si l'insensé reprenait le cerveau d'un homme sain, il penserait juste. Car, encore une fois, le désordre et le dépérissement des organes n'enlèvent rien à l'intelligence elle-même; ils la privent seulement des conditions et des moyens requis pour s'exercer normalement.

ART. IV. — Conséquences du matérialisme.

§ 1. — Conséquences logiques du matérialisme.

Le matérialisme peut encore se réfuter par les conséquences immorales qu'il entraîne logiquement.

1. En effet, si tout en nous est matière, notre seul intérêt, notre unique destinée se réduisent au plaisir et au bien-être du corps, et notre devoir se borne à vivre le plus longtemps et le plus agréablement possible. Ou plutôt, il n'y a pas de devoir; car toute obligation suppose la liberté, et, sans une substance spirituelle, le libre arbitre est la plus inconcevable des illusions.

D'autre part, sans liberté et sans devoir, comment aurions-nous des droits? Nous devenons les esclaves de la force et de la fatalité; il n'y a plus ni respect, ni justice, ni morale, plus rien que la lutte des intérêts et des appétits; l'homme n'est plus qu'une bête féroce et la société, selon la comparaison de Hobbes, un vivier où les petits poissons sont dévorés par les gros.

2. Dans cette hypothèse, la science elle-même n'existe plus. Car, si tout se borne pour nous à des faits matériels impressionnant la plaque photographique de nos sens, il est clair qu'il ne peut plus être question de la recherche des causes et des principes en quoi consiste l'essence même de toute science. A son tour, la religion, est-il besoin de le dire, est la dernière des absurdités; car Dieu est esprit où il n'est pas : or, sans âme dans l'homme et sans Dieu au ciel, que devient le rapport qui les unit?

Bref, le règne absolu de l'instinct et de la force brutale, l'esclavage, la guerre de tous contre tous, l'ignorance stupide, l'athéisme, telles sont les conséquences logiques du matérialisme.

§ 2. — Inconséquences pratiques des matérialistes.

Faut-il conclure des inconséquences logiques de la doctrine que tout matérialiste soit nécessairement un monstre?

1. Assurément non; il faut compter ici avec l'inconséquence humaine, avec ce penchant que nous avons d'agir d'un côté et de

penser de l'autre. Il faut tenir compte aussi de l'atmosphère de spiritualisme qui nous entoure, et qui nous oblige, comme malgré nous, de nous conformer aux usages et aux mœurs de ceux avec lesquels nous vivons. Voilà pourquoi, pour parler avec Leibniz, « si les hommes sont toujours moins bons que leurs vérités, toujours aussi ils sont meilleurs que leurs erreurs ».

2. Du moins, comment expliquer que de nos jours les théories matérialistes séduisent un si grand nombre d'esprits distingués d'ailleurs, d'hommes de science, de médecins surtout et de mathématiciens?

— Et d'abord, cette séduction est-elle si générale qu'on se plait à le dire? S'exerce-t-elle sur les esprits les plus éminents? Que de noms on pourrait citer à l'encontre!

Puis, outre les préjugés d'éducation, outre cette faiblesse si naturelle à l'homme, de se laisser absorber par les objets sensibles qui l'impressionnent si vivement, au détriment des réalités spirituelles et invisibles; on peut dire que l'abus des spécialités explique, pour une grande part, les sympathies trop réelles de certains savants pour le matérialisme. C'est la préoccupation constante d'un seul ordre de faits, c'est l'usage exclusif d'une seule méthode, qui ferme peu à peu leur esprit à tout le reste, les met en défiance vis-à-vis des autres méthodes, et les conduit insensiblement à supprimer toute une moitié de la réalité.

De fait, à force de se cantonner dans l'analyse géométrique, le mathématicien finit par perdre le sens du contingent; à force de ne pratiquer que la méthode d'observation sensible, le physiologiste en vient à ne plus admettre que ce qui se voit et ce qui se touche. Les uns et les autres, ne cherchant partout que la nécessité des principes ou le déterminisme des faits, ne comprennent plus le monde de l'invisible, de la liberté, de la conscience, de l'âme en un mot; de là à sa négation, il n'y a qu'un pas (1).

CHAPITRE IV

UNITÉ DU PRINCIPE DE VIE DANS L'HOMME UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

Après avoir établi la distinction de l'âme et du corps, il faut parler de leur *union*. En Psychologie expérimentale, nous avons étudié l'union de l'âme et du corps au point de vue des *faits* qui

(1) Comme le dit Euler, « le genre d'études auquel chacun s'applique a une influence si forte sur la manière de penser, que l'expérimentateur ne veut que des expériences et le raisonneur, que des raisonnements » (*Lettres à une princesse d'Allemagne*).

en résultent et qui la manifestent (*Rapports du physique et du moral*); il s'agit en Métaphysique de déterminer la *nature* et le *mode* de cette union.

Mais, auparavant, une question reste à résoudre.

Dans l'homme on remarque une double vie, caractérisée par une double classe de phénomènes profondément distincts : la vie *physiologique* ou *organique*, dont les fonctions principales sont la nutrition, la circulation, la locomotion, et la vie *psychologique* ou *spirituelle*, qui a pour fonctions la pensée, le sentiment, la volition.

Nous avons démontré, contre le mécanisme et le matérialisme, qu'aucune de ces deux vies n'est explicable par les seules forces de la matière; qu'elles supposent l'une et l'autre un principe spécial. La question est de savoir si, dans l'homme, il faut admettre deux principes de vie substantiellement distincts : l'un, d'ordre inférieur, qui préside aux fonctions de la vie physiologique, et l'autre, proprement spirituel, qui préside aux opérations de la vie psychologique; ou s'il faut n'en admettre qu'un seul, en sorte que l'âme qui pense, qui sent et qui veut, soit aussi, en nous, le principe qui préside à la digestion, à la circulation, à la locomotion.

Deux doctrines sont en présence : le *vitalisme* et l'*animisme*.

ART. I. — Le vitalisme.

§ 1. **Exposé.** — 1. Barthez et, avec lui, l'école de médecine de Montpellier soutiennent que l'âme spirituelle ne saurait être le principe des fonctions physiologiques, et que, par suite, à côté d'elle, il faut admettre dans l'homme une autre force, distincte à la fois et de l'esprit et de la matière, présidant aux fonctions physiologiques et qu'on appelle *principe vital*. D'où le nom de *vitalisme* donné à cette théorie. « Cause immédiate de tous nos mouvements, de tous nos sentiments, le principe vital est un, dit Barthez. Il est absolument indépendant de l'âme pensante, et même du corps, suivant toutes les vraisemblances » (1). — Lordat, Günther, Balzer et Jouffroy soutiennent la même opinion.

2. Le vitalisme croit justifier son hypothèse d'un double principe au moyen de trois arguments principaux.

a) Ce sont d'abord les *différences* profondes qui caractérisent les faits physiologistes et les faits psychologues. Or, dit-il, une

(1) Il est vrai qu'ailleurs Barthez reconnaît que le *principe vital* pourrait bien n'être, conjointement avec celui de la pensée, qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance qu'il est indifférent d'appeler âme; aussi la différence qui sépare le vitalisme de la doctrine opposée est-elle parfois délicate à apprécier.

seule et même âme ne saurait être le principe de phénomènes matériels et étendus et de phénomènes spirituels.

b) C'est ensuite l'*opposition* qu'on remarque entre les tendances de la vie animale et les aspirations de la vie spirituelle, tellement que celle-ci ne peut guère se développer que par une continuelle victoire sur celle-là.

c) C'est enfin ce fait, que l'âme pensante, qui a *conscience* des phénomènes psychologiques, qui se sent cause de ses volitions, n'a aucune conscience des faits physiologiques. Or, à en croire le vitalisme, si l'âme spirituelle était le principe des uns et des autres, elle aurait conscience, elle se sentirait cause des uns comme des autres. Donc, conclut-il, il faut nécessairement admettre dans l'homme un double principe de vie.

§ 2. Discussion. — 1. Les caractères opposés que présentent les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques, prouvent sans doute la composition de la *substance* qui les supporte, mais ils ne prouvent pas nécessairement la dualité des *causes* qui les produisent.

En effet, rien n'empêche l'âme pensante de faire les fonctions qu'on attribue à ce prétendu principe vital, c'est-à-dire de mouvoir le corps et les organes; car, après tout, elle aussi est un principe de force, et qui peut le plus, peut le moins.

2. L'opposition qui existe entre les tendances de la vie animale et les aspirations de la vie psychologique, ne suffit pas davantage à établir la nécessité d'un double principe.

a) Car cette lutte s'explique suffisamment, si l'on admet qu'une seule âme, douée de plusieurs facultés et par suite de plusieurs tendances, se trouve sollicitée par des biens différents et même opposés. De fait, nous constatons souvent une opposition très marquée entre le *sentiment* et la *raison*, lesquels, de l'aveu des vitalistes, sont des facultés diverses de la même âme spirituelle.

b) Bien plus, le fait de cette lutte que le vitalisme invoque comme un argument, constitue pour lui une difficulté de plus. En effet, s'il y avait en nous deux principes tendant à des biens différents, on ne conçoit plus en quoi ils pourraient se faire échec; chacun d'eux suivrait son penchant indépendamment de l'autre, et nous n'éprouverions aucun sentiment de lutte.

3. Quant à la preuve que le vitalisme prétend tirer de ce fait que la conscience ne nous dit rien des fonctions de la vie organique, elle vaut sans doute contre l'animisme exagéré de Stahl, d'après lequel l'âme respire, digère, sécrète par des actes intelligents et volontaires; pour qui la maladie est l'effet d'une distraction ou d'une méprise de l'âme, etc.; mais ce sont là des exagérations extrinsèques à la doctrine animiste, et dont le vitalisme

aurait tort de se prévaloir. En soi, le fait de l'inconscience des phénomènes physiologiques ne prouve nullement que l'âme spirituelle y soit étrangère.

a) En effet, il est certain que la conscience ne nous rapporte pas nécessairement tous les actes de la vie psychique.

b) D'autre part, la contraction musculaire du bras, par exemple, ou le mouvement des organes buccaux dans le langage, sont assurément des phénomènes physiologiques, et cependant nous avons conscience de les produire délibérément : c'est donc l'âme qui en est le principe. Faudra-il attribuer ces mêmes mouvements à une autre cause dès qu'ils se produisent inconsciemment, c'est-à-dire par instinct, par habitude ou dans le sommeil profond ?

c) Du reste, quoique les fonctions organiques de l'estomac, du foie, etc., échappent d'ordinaire à la conscience, elles ne laissent pas dans certaines circonstances de devenir très sensibles. On peut même admettre que cette action de l'âme sur l'organisme ne va pas sans une certaine *conscience sourde*, ordinairement obscure à raison même de sa continuité, mais qui devient distincte dès qu'il y a trouble dans l'exercice de quelque fonction.

4. On dit encore : Pour pouvoir présider aux fonctions organiques, il faudrait que l'âme en connût d'instinct le mécanisme ; or il est évident qu'elle l'ignore absolument.

De plus, elle serait libre de les interrompre et de les modifier à son gré ; or elle n'y peut rien, tous ces phénomènes s'accomplissant malgré elle et à son insu.

— C'est là un faux supposé. En fait, ni la connaissance ni la liberté ne peuvent servir de démarcation à l'activité psychique. L'âme sait-elle comment se forment les idées, comment les impressions provoquent les sensations, et comment celles-ci évoquent les pensées ? L'âme est-elle libre de percevoir l'évidence ou d'éprouver la douleur ?

Encore une fois, cette objection, décisive contre Stahl, est sans force contre l'animisme en général ; car elle ne prouve nullement la nécessité d'un double principe substantiellement distinct.

5. Remarquons enfin qu'il est impossible de se faire une idée satisfaisante de ce prétendu principe vital, et que ses partisans sont fatalement amenés à en faire un mélange incohérent de matière et d'esprit, doué de qualités contradictoires. Nous verrons plus loin à quelles conceptions bizarres on est réduit pour pallier ces contradictions.

L'hypothèse vitaliste est donc, non seulement gratuite, contraire aux faits, mais encore inintelligible.

ART. II. — L'animisme.

§ 1. **Exposé.** — Aristote, saint Thomas et la plupart des spiritualistes se refusent à admettre dans l'homme deux principes de vie et comme deux âmes. Ils affirment que, outre son activité pleinement consciente et proprement psychologique, l'âme pensante possède encore le pouvoir plus ou moins inconscient de mouvoir le corps et les organes, et de présider aux fonctions physiologiques ; en sorte qu'elle constitue le seul et unique principe de toute l'activité vitale de l'homme, de sa vie végétative et sensitive, aussi bien que de sa vie intellectuelle et proprement spirituelle.

Quant à l'harmonie qui règne évidemment entre les fonctions de la vie organique, elle n'est pas le fait d'un dessein délibéré de l'âme, ainsi que le supposait Stahl, pas plus que l'adaptation des actes instinctifs à leur fin n'est connue ni voulue de l'animal ; elles sont l'une et l'autre l'effet naturel des lois établies par le divin architecte en vue du but qu'il s'est proposé.

§ 2. **Démonstration.** — L'animisme se trouve démontré par le seul fait de la réfutation du vitalisme ; car, s'il est impossible d'admettre dans l'homme deux principes de vie substantiellement distincts, il faut bien que l'âme pensante, principe de la vie spirituelle, soit en même temps le principe de la vie physiologique.

A cette démonstration négative, s'ajoute un argument positif tiré de l'expérience et des faits. Nous avons vu, en effet, que la corrélation étroite qui existe entre les diverses opérations de l'âme pensante (sensibilité, intelligence et volonté), prouve l'unité substantielle du principe d'où elles émanent. Or la même corrélation se remarque entre les opérations psychologiques et les fonctions organiques. Une émotion violente de l'âme arrête la circulation du sang, la peur paralyse, et la confiance soutient les forces physiques ; un travail intellectuel intense suspend la digestion, etc. ; nous pourrions citer ici les faits si nombreux qui prouvent l'influence directe du *physique* sur le *moral*, et réciproquement.

Cette corrélation est absolument inexplicable dans l'hypothèse vitaliste ; car, si ces deux ordres de faits émanent de principes distincts et indépendants, on ne voit pas en quoi le trouble de l'un pourrait gêner l'action de l'autre. Au contraire, elle est la conséquence nécessaire de l'unité du principe qui préside aux deux ; car il est tout naturel que l'âme, qui ne dispose que d'une quantité limitée d'énergie, en applique d'autant moins aux fonctions organiques, qu'elle en dépense davantage dans la vie psychologique. On peut appliquer à l'âme ce que Goethe dit quelque part de la nature : « Elle a un budget fixe, et dès lors, toute somme

trop forte affectée à une dépense, exige ailleurs une économie. »

L'animisme est donc l'expression même de la vérité, et dès lors il faut admettre que l'âme raisonnable est *par elle-même le principe unique et immédiat* de la vie de l'homme.

ART. III. — Union de l'âme et du corps.

Le corps et l'âme sont étroitement unis, les faits le prouvent ; il s'agit maintenant de déterminer LE MODE de leur union.

1. En général, tous les modes d'union peuvent se ramener à deux types principaux : l'union *accidentelle*, qui existe entre deux ou plusieurs substances complètes et indépendantes, ayant leur être et leur activité propres avant d'être unies, les combinant plus ou moins superficiellement par leur union, et les retrouvant intacts après leur séparation. Et l'union *substantielle*, qui consiste dans la fusion de deux substances incomplètes dont l'une est déterminée par l'autre, et qui concourent ensemble à former une nature, une substance unique mais composée.

2. De quelle manière l'âme est-elle unie au corps ?

Est-elle dans l'organisme comme le contenu est dans le contenant, ou, selon la comparaison de Platon, comme le prisonnier est dans sa prison ? Lui est-elle simplement unie en vue d'une action commune et passagère, comme l'ouvrier à son outil, comme le pilote à son navire, ou le cavalier à son cheval ? Non ; toutes ces formes d'union, quelque étroites qu'on les suppose d'ailleurs, sont accidentelles ; que le pilote sorte de son navire, que le cavalier descende de son cheval, pilote et cavalier, cheval et navire n'en restent pas moins ce qu'ils étaient auparavant.

3. Il n'en est pas ainsi du corps et de l'âme dans l'homme.

D'une part, le corps n'existe point avant son union avec l'âme : car c'est d'elle qu'il reçoit son unité, son organisation, sa vie et son activité propres, en un mot, tout ce qui fait de lui un corps humain. Aussi, à peine en est-il séparé par la mort, qu'il perd tous ses caractères, toutes ses déterminations spécifiques, pour se dissoudre en ses éléments premiers.

Quant à l'âme, elle peut sans doute exister séparément du corps et vivre de sa vie proprement spirituelle ; elle n'en est pas moins incomplète, en ce sens qu'elle ne saurait sans lui exercer celles de ses facultés qui exigent le concours direct des organes, telles que la sensibilité, la perception extérieure et l'imagination ; aussi Bossuet la définit-il : *une substance raisonnable faite pour vivre dans un corps et lui être intimement unie* (1).

(1) On voit ce qu'il faut penser de la définition célèbre de M. de Bonald : *l'homme est une intelligence servie par des organes*. Réduire ainsi les rapports du corps et c

4. Il faut donc conclure que ces deux substances, incomplètes si on les considère *séparément* l'une de l'autre, constituent par leur union, non seulement *un tout naturel*, selon le mot souvent cité de Bossuet, mais *un tout substantiel* (σύνολον, dit Aristote), dont le corps est la matière et l'âme la forme, c'est-à-dire une seule substance complète mais composée, qui est l'homme; et conséquemment, que l'union du corps et de l'âme est vraiment et proprement SUBSTANTIELLE (1).

Tel est le véritable animisme aristotélicien, adopté par saint Thomas et les grands scolastiques.

C'est cette union substantielle dans l'être qui fait de l'âme et du corps un seul principe d'action (*operatio sequitur esse*, disait l'École), à ce point qu'il n'est pas d'opération humaine si relevée et si spirituelle où le corps n'ait quelque part, ni si humble et si matérielle qui n'ait son contre-coup dans l'âme. C'est cette union notamment qui permet de résoudre le problème de ces opérations mixtes, à la fois et indissolublement spirituelles et matérielles, telles que la sensation, la perception, l'imagination, etc., sans recourir à ces intermédiaires, d'ailleurs intelligibles, destinés à combler l'abîme, si arbitrairement creusé par Descartes et son école, entre le corps et l'esprit.

APPENDICE HISTORIQUE

Diverses hypothèses relatives à l'union de l'âme et du corps.

L'école cartésienne, pour laquelle le corps n'est qu'*étendue* et l'âme que *pensée*, se trouve particulièrement embarrassée quand il s'agit d'expliquer leur union (2). Ne pouvant les rapprocher ni les unir directement faute de point de contact, force lui est de recourir à quelque intermédiaire qui serve de trait d'union entre l'un et l'autre. Mais, si tous les cartésiens s'accordent à reconnaître la nécessité d'un intermédiaire, ils sont loin de s'entendre quand il s'agit d'en déterminer la nature.

L'âme à une simple relation de services, c'est méconnaître absolument le caractère substantiel du lien qui les unit, *vinculum substantiale*, comme s'exprime Leibniz.

(1) Si l'on veut exprimer dans toute sa rigueur cette union intime et substantielle de l'âme et du corps, il faut admettre « que l'âme pénètre l'aggrégat matériel jusque dans ses plus infimes molécules, en sorte que les derniers atomes informés par l'âme, aient une manière d'être toute nouvelle et substantiellement différente de celles qu'ils auraient en dehors du composé humain » (M^{sr} d'Hulst).

(2) De là ce préjugé auquel l'école cartésienne vient se heurter et ce prétendu principe dont tout vitalisme paraît s'inspirer, *qu'il n'y a pas d'action du dissemblable sur le dissemblable*, et que *le même ne peut être touché que par le même*.

S'il en était ainsi, tout mouvement serait impossible. Nous savons, en effet, que la matière est indifférente au repos et au mouvement, et, de plus, que, laissée à elle-même, elle ne saurait passer de l'un à l'autre. Or de fait, le mouvement matériel existe; il faut donc qu'il ait son point de départ dans une force plus ou moins spirituelle. L'adage antique a raison : *Mens agitat molem*.

I. — Les esprits animaux de Descartes.

Par *esprits animaux*, Descartes entend une sorte de vapeur subtile, qui se dégage du cœur et du sang pour se porter au cerveau, et de là dans les nerfs et les organes qu'elle met en mouvement. « Ce sont, dit-il, les plus vives et les plus subtiles parties du sang, que la chaleur a raréfiées dans le cœur et qui entrent sans cesse en grande partie dans les cavités du cerveau. »

D'après Descartes, l'âme est jointe à tout le corps, mais elle a son siège principal dans la *glande pinéale* : c'est là qu'elle exerce plus particulièrement ses fonctions. Son action se borne à agir sur cette glande au moyen des esprits animaux, qu'elle peut envoyer à travers le corps, selon ses desseins. « Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande (pinéale), à qui elle est étroitement jointe, se meut de la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. » (*Des Passions*, 1, 41.)

— On le voit, il s'agit ici d'une hypothèse physiologique plutôt que d'une théorie métaphysique (1).

Elle est du reste absolument gratuite et indémontrable, et, de plus, elle ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. En effet, il s'agit d'expliquer comment le corps peut agir sur l'âme, et réciproquement. Or de deux choses l'une : ou ces prétendus esprits animaux, quelle que soit du reste leur subtilité, sont *matériels*, c'est-à-dire *étendue* pure, et alors comment peuvent-ils agir sur l'âme qui est pensée ? Ou ils sont spirituels, c'est-à-dire *pensée*, et alors comment peuvent-ils agir sur le corps qui n'est qu'étendue ?

II. — Le médiateur plastique de Cudworth (1617-1688), ou plutôt de Leclerc (2).

Ici encore il s'agit d'une substance intermédiaire entre le corps et l'âme, destinée à les unir, et participant à la fois de la nature de l'étendue et de la pensée ; aussi prête-t-elle le flanc aux mêmes objections que la précédente. On dira peut-être que rien ne s'oppose à ce que ce *médiateur* soit simplement composé d'esprit et de matière. — Sans doute ; mais, en ce cas, n'est-il pas beaucoup plus simple d'unir directement le corps et l'âme en un composé substantiel, ainsi que nous l'avons fait nous-mêmes, à la suite d'Aristote et de toute la philosophie traditionnelle ?

III. — Les causes occasionnelles de Malebranche (1658-1714).

D'après Malebranche, attribuer à la créature une causalité quelconque serait soustraire certains effets à la toute-puissance divine et diminuer d'autant la dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur. Il n'y a donc, et il ne peut y avoir qu'une seule cause véritable, Dieu ; et l'être créé n'est et ne peut être pour Dieu qu'une *occasion* d'agir de telle ou telle manière. D'où le nom d'*occasionalisme* ou de *causes occasionnelles* donné à ce système.

Appliquant cette théorie au problème de l'union de l'âme et du corps,

(1) On oublie trop souvent que, au point de vue métaphysique, Descartes est partisan de l'*union substantielle* entre le corps et l'âme. Ainsi, dans ses *Réponses aux quatrième objections*, il dit expressément : « De même que j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni. » Et ailleurs : « Je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. » (VI^e méditation, 12.)

Voilà qui est clair ; autre chose est de savoir comment Descartes accorde ces déclarations avec sa théorie des *esprits animaux*.

(2) D'après M. Janet, Cudworth n'a jamais prononcé le mot de *médiateur plastique*. Il parle seulement de la *nature plastique* : encore est-ce pour expliquer, non pas précisément l'union de l'âme et du corps, mais la production de l'organisation et de la vie. Cette confusion daterait de Laromiguière.

Malebranche en conclut que, si à telle détermination de l'âme répond tel mouvement du corps, et si à telle impression organique répond telle émotion psychologique, ce n'est pas que le corps agisse vraiment sur l'âme, ni celle-ci sur le corps, puisque ni l'un ni l'autre ne sauraient être vraiment causes; c'est parce que Dieu, qui nous est intimement présent, agit sur notre corps à l'occasion des émotions de notre âme, et sur notre âme à l'occasion des mouvements de notre corps. En réalité, l'homme n'est pas *agent*, il est *agi*, et Dieu fait tout en nous, de même que nous voyons tout en Dieu.

— L'occasionalisme va directement contre le témoignage de la conscience, qui nous atteste clairement que nous sommes vraiment et proprement les causes et non pas simplement les *occasions* de nos actes.

Loin d'expliquer l'union de l'âme et du corps, l'hypothèse de Malebranche la rend superflue; car Dieu peut aussi bien produire dans un corps certains mouvements à l'occasion des désirs d'une âme, encore que ce corps et cette âme soient fort éloignés l'un de l'autre.

Enfin, que devient la liberté humaine? Et, si Dieu est seul vraiment cause, n'est-il pas, par là même, seul responsable du mal moral?

IV. — L'harmonie préétablie de Leibniz (1646-1716).

La notion de substance, pour Leibniz, est entièrement *dynamique*. Le corps est un système de *monades*, c'est-à-dire de forces, et l'âme n'est qu'une monade d'un ordre supérieur, c'est-à-dire encore une force, mais consciente et maîtresse d'elle-même : *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*. Dès lors il semblait que la solution du problème de leur union fût toute trouvée, car quoi de plus simple à concevoir que l'action réciproque de deux forces?

En effet, dit Leibniz lui-même, « Je croyais entrer dans le port; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme et du corps, je fus rejeté comme en pleine mer. » C'est que Leibniz est arrêté par la difficulté d'expliquer ce fait, si évident d'ailleurs et si vulgaire, de l'action *réciproque* de deux substances créées. Après tout, dit-il, un être ne peut agir que là où il est, c'est-à-dire en lui-même et sur lui-même; impossible d'admettre qu'une action ou un mouvement sorte de l'être qui le produit, et dont il est un état inséparable, pour passer dans un autre être. Il en conclut que toute action est nécessairement *immanente*, c'est-à-dire *intérieure et réfléchie*; de là le principe, étrange au premier abord : *Les monades n'ont point de fenêtres par où quelque chose puisse entrer ou sortir*.

Comment donc expliquer les rapports et la correspondance que l'on remarque entre les mouvements de l'âme et ceux du corps? Par une *harmonie préétablie*. Supposons, dit Leibniz, deux horloges qui s'accordent parfaitement; cela peut se faire de trois façons :

a) Par l'influence mutuelle de l'une sur l'autre;

b) Par la présence d'un *habile ouvrier* qui est constamment occupé à les mettre d'accord;

c) Enfin par une sorte d'*harmonie préétablie*, c'est-à-dire en admettant que ces deux horloges ont été tout d'abord construites avec tant d'art et de précision, qu'elles demeurent d'accord dans la suite.

Or, continue Leibniz, la première hypothèse est inadmissible, les monades ne pouvant agir l'une sur l'autre; la seconde, qui est l'hypothèse des *causes occasionnelles*, n'est pas digne de Dieu, qu'elle assimile à un ouvrier maladroit, sans cesse obligé de retoucher son ouvrage pour y maintenir l'ordre et l'harmonie. Reste donc la troisième hypothèse, *harmonie préétablie*. Dieu a disposé les choses de telle sorte qu'à chaque mouvement de mon corps corresponde telle émotion dans mon âme, et qu'à chaque sensation de mon âme corresponde tel mouvement de mon corps, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'interaction de l'une sur l'autre.

— Cette hypothèse donne lieu aux mêmes objections que la précédente.

Elle ne rend nullement compte de l'union de l'âme et du corps; car l'harmonie peut parfaitement exister entre deux horloges, quel que soit leur éloignement (1).

Sans doute Dieu eût pu créer un organisme dont les mouvements fussent toujours d'accord avec les opérations de notre âme; mais la conscience nous atteste que l'accord qui existe entre notre corps et notre âme résulte, non pas d'une coïncidence tout extérieure, mais d'une action réelle et réciproque, c'est-à-dire d'une véritable causalité.

CHAPITRE V

IMMORTALITÉ DE L'ÂME (2)

Nous avons établi l'union intime de l'âme et du corps en une seule substance composée, qui est l'homme. Mais cette union n'est pas indissoluble; un jour vient où se fait la séparation : c'est la mort. Que deviennent alors les composants? Le corps se dissout; mais l'âme a-t-elle le même sort, et *mourons-nous tout entiers*?

Inutile de faire ressortir l'importance d'une pareille question.

(1) L'harmonie préétablie sera exposée avec plus de détails dans l'Histoire de la philosophie. Nous montrerons les liens qui rattachent cette hypothèse au système entier de Leibniz, ainsi que les graves conséquences qu'elle entraîne comme explication générale de l'univers.

(2) Avant de parler des destinées de l'âme, il conviendrait de dire un mot de ses origines. Cette question ne figurant pas au programme, contentons-nous d'énumérer les diverses opinions qui ont été émises à ce sujet.

Le *dualisme* antique, qui admet deux principes premiers et coéternels : la matière et l'esprit, affirme par là même l'éternité des âmes. Il en est de même du *panthéisme*, pour qui l'âme est une parcelle de la divinité, éternelle comme celle-ci.

Pour le *matérialisme*, qui n'admet d'autre substance que la matière, l'âme n'est que « l'ensemble des fonctions du cerveau et de la moelle épinière »; il est clair dès lors que sa production est une conséquence naturelle et nécessaire de la génération du corps. En réalité chaque corps se fait ce qu'on appelle son âme sur sa mesure et selon son tempérament.

On le voit, ce sont là des conséquences nécessaires de tel ou tel système de métaphysique générale, plutôt que des conclusions rationnellement déduites des faits et des principes de la psychologie.

— Parmi les systèmes spiritualistes, citons le *générationnisme*, d'après lequel les parents sont les auteurs de l'âme de leurs enfants, comme ils le sont de leur corps. Cette opinion est incompatible avec la simplicité métaphysique de l'âme humaine, toute génération procédant nécessairement par voie de composition. En effet, dit Leibniz, *une substance simple ne peut commencer ni finir que tout d'un coup*, c'est-à-dire par *création* et par *annihilation*; tandis que ce qui est composé peut commencer ou finir par parties, c'est-à-dire par *composition* ou *désagrégation*.

D'autres admettent que l'âme de l'enfant préexiste dans celle de ses parents. A ce compte, l'âme du premier homme devait contenir l'âme de tous ses descendants : ce qui est bien difficile à concevoir.

Le seul système admissible est donc le *créationnisme*, d'après lequel chaque âme est produite par une création directe de Dieu, au moment même de la conception du corps.

S'ensuit-il que chaque génération soit un miracle? — Nullement, puisque telle est la loi; ce qui est vrai, c'est qu'ici la loi suppose l'intervention directe de la Cause première.

« Je trouve bon, dit Pascal, qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic; mais il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle. » — « Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y a des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en se réglant par la vue de ce point » (*Pensées*). Voilà pourquoi toute la vie du philosophe ne doit être, d'après Platon, qu'une *méditation de la mort*, μελέτη θανάτου. Car, dit-il, *celui-là seul prend soin de son âme qui la sait immortelle; celui qui la croit vouée au néant l'estime peu, s'en occupe peu* (Phédon).

Avant tout, il importe de préciser nettement ce qu'il faut entendre par *immortalité*.

ART. I. — Véritable notion de l'immortalité.

§ 1. *Sa nature.* — 1. Et d'abord il ne s'agit pas ici de cette immortalité *métaphorique* qui consiste à se survivre dans ses œuvres, dans la mémoire, dans l'amour ou l'admiration des hommes; comme on dit que l'écrivain se survit dans ses ouvrages, le savant dans ses découvertes et l'artiste dans son chef-d'œuvre (1).

C'est là une perspective qui nous laisse froids, et qui ne répond nullement à l'idée et au besoin que nous avons de nous survivre. Et que peut nous faire cette prétendue immortalité dont nous sommes nous-mêmes absents? On a beau accumuler toute l'estime et l'admiration des générations futures, si nous ne sommes plus là pour en être témoins et pour en jouir, tout cela est pour nous comme s'il n'était pas. Sans doute, c'est un principe que le devoir doit être accompli pour lui-même sans souci des conséquences; mais c'est un principe aussi que, sous un Dieu bon, ces conséquences ne peuvent manquer d'être heureuses. Or, si c'est là tout le bonheur réservé à la vertu, au désintéressement, à l'héroïsme; si, comme le prétend Renan, la récompense éternelle des cuirassiers de Margueritte à Sedan, se réduit au mot du vieil empereur « *Oh! les braves gens!* », en vérité la vie ne vaut pas la peine de vivre.

Nos œuvres et nos idées, détachées de nous, peuvent avoir

(1) Le positivisme n'en admet point d'autre. H. Spencer dit expressément que « l'immortalité réside tout entière dans les suites que peuvent avoir nos actes pour l'avenir et le bonheur de l'espèce ». — « Le sage est immortel, dit de son côté Renan; car ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la justice, résumé de l'œuvre divine qui s'accomplit par l'humanité. L'homme méchant ou frivole mourra tout entier, en ce sens qu'il ne laissera rien dans le résultat général de son espèce. » — « L'homme mort, que reste-t-il? La gloire! » — Ainsi disent les Japonais dans une sorte de catéchisme par lequel ils inculquent à la caserne le patriotisme aux jeunes recrues.

leur destinée : qu'elles la suivent, et que Dieu la leur fasse bonne ! mais nous, nous gardons la nôtre, qui est de penser et d'agir encore, d'aimer, d'être heureux enfin et pour jamais. Voilà pourquoi l'immortalité de l'histoire, l'appel à la postérité, le désir de laisser de soi un long souvenir, de se survivre dans les intelligences par l'estime et dans les cœurs par l'amour, tout cela prouve bien notre horreur instinctive du néant, mais ne saurait constituer ni remplacer l'immortalité réelle et personnelle à laquelle nous aspirons.

2. La conception *panthéiste* de l'immortalité paraît plus satisfaisante ; en réalité, elle n'est ni moins vide ni moins chimérique. En effet, dans ce système, l'âme humaine, constituant une seule et même substance avec Dieu, dont elle est une émanation passagère et dans lequel elle est résorbée à la mort, est sans doute immortelle et même éternelle comme lui ; mais, remarquons-le, elle ne peut rentrer dans le grand *Tout*, dont elle a été un instant détachée, qu'en perdant la conscience d'elle-même et le sentiment de son identité. Cette survivance équivaut donc en fait à l'anéantissement de notre personnalité. Dès lors, que nous importe que la substance de notre âme continue d'exister, si elle n'est plus *nous* ? Et en quoi son sort nous intéresserait-il plus que celui des éléments matériels qui composaient notre corps, et qui sont retournés dans le torrent de la circulation après avoir été dissous par la mort (1) ?

3. L'immortalité, telle que nous l'entendons ici, consiste dans la survivance *substantielle* et *personnelle du moi*, c'est-à-dire de l'âme conservant ses facultés de connaître et d'aimer, sans lesquelles il n'est pas de bonheur humain, avec la conscience de son identité, le souvenir et la responsabilité de son passé, sans lesquels il ne saurait y avoir ni récompense, ni châtiment proprement dits. Et cette survivance, nous la concevons, nous la voulons, non seulement plus ou moins durable, mais indéfinie et absolument illimitée.

§ 2. — Possibilité d'une démonstration de l'immortalité de l'âme. L'immortalité est susceptible de démonstration proprement dite. — On l'a contesté.

1. Plusieurs philosophes, spiritualistes d'ailleurs, prétendent

(1) Écoutons Épictète parlant de la mort et de ce qui doit la suivre. « Voici le moment de mourir ! — que dis-tu ? Ne grossis pas les choses d'une façon théâtrale : dis : voici le moment où ma substance va se décomposer en ses éléments. Et qu'y a-t-il là de si terrible ? Rien ne doit périr en ce monde ; la mort elle-même n'est qu'un changement. — Est-ce que je ne serai plus ? — Si, tu seras, mais tu seras autre chose dont le monde a besoin en ce moment. » Spinoza, lui aussi, ne nous promet, en fait d'immortalité, que la certitude de l'éternité qui appartient à nos atomes constituants, avec « la quiétude indifférente du repos organique, la douce uniformité des sensations élémentaires qui succédera agréablement à l'agitation de la vie... » (!)

que la raison humaine ne peut donner sur ce point que des probabilités et des espérances. Socrate, au moment de boire la ciguë, ne voit dans l'immortalité qu'un beau risque à courir, εὖ ξίδησας. « Est-il certain que l'âme soit immortelle? se demandait-il; il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire. C'est un beau risque à courir; c'est une espérance dont il faut s'enchanter soi-même » (*Phédon*). Descartes semble du même avis, quand il écrit (*Lettre IX*): « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance. »

2. Nous prétendons au contraire que la raison, laissée à ses seules forces, peut arriver sur ce point à une véritable certitude. Certitude morale sans doute qui ne comporte pas le genre d'évidence des vérités mathématiques, mais certitude véritable qui jaillit, non seulement de certains arguments positifs, mais encore de ce lien étroit qui rattache cette vérité aux vérités les plus fondamentales, telles que le devoir, le libre arbitre, l'existence et la bonté de Dieu, les aspirations les plus intimes de l'âme humaine.

En effet, Dieu se doit de donner à tous les êtres les moyens sans lesquels ils ne sauraient atteindre leur fin; or la conviction qu'il y a une autre vie, est pour l'homme une condition indispensable pour bien ordonner ses actes et les diriger à leur vrai but. Aussi l'immortalité est-elle une de ces vérités de consentement universel sur lesquelles tout homme est compétent, précisément parce que, étant indispensable à tous, Dieu se devait de la mettre à la portée de chacun. De fait, nous en retrouvons la croyance chez tous les peuples, manifestée d'une manière non équivoque par les cérémonies funèbres, le culte des morts, les mythes de l'Élysée et du Tartare, ou d'autres équivalents. « Quelle que soit la dégradation de certaines peuplades africaines, dit Livingstone, il est deux choses qu'on n'a pas besoin de leur enseigner, c'est l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. »

Toutefois le consentement universel, quelque efficace qu'il soit en pareille matière, est une de ces preuves indirectes dont ne saurait se contenter le philosophe. Passons donc aux preuves positives et directes de l'immortalité de l'âme.

ART. II. — Démonstration de l'immortalité.

Cette démonstration se compose d'un triple argument *métaphysique, moral et psychologique*.

Et d'abord, l'âme est-elle capable d'immortalité? on le prouve en montrant qu'elle est incorruptible par nature : c'est l'argument métaphysique.

Puis, existe-t-il une raison spéciale qui exige la survivance de l'âme après la mort? On le démontre par l'argument moral.

Enfin, cette survivance n'aura-t-elle point de fin? l'argument psychologique nous en donne la certitude.

§ 1. **Argument métaphysique.** — Le corps, composé d'éléments hétérogènes, se désagrège et se dissout naturellement, dès qu'il est séparé de son principe d'unité, de sa forme substantielle qui est l'âme. Au contraire l'âme, étant métaphysiquement simple et spirituelle, ne saurait se décomposer, ni se dissoudre; elle ne périt donc pas avec le corps.

— Cet argument prouve sans doute l'*incorruptibilité* de l'âme, c'est-à-dire cette persistance dans l'être qui est aussi le partage des éléments premiers de la nature; en d'autres termes, il prouve l'immortalité *de substance*; mais suffit-il à prouver l'immortalité *personnelle* de l'âme, caractérisée par la conscience de son identité, par la mémoire qui relie son présent à son passé? Nous croyons avec Leibniz que, « pour prouver cette immortalité personnelle, il faut joindre la morale à la métaphysique ».

§ 2. **Argument moral.** — S'il y a un Dieu et une loi morale, la justice exige absolument que le crime soit puni et la vertu récompensée. Or, en ce monde, nous l'avons vu, ni la nature, ni la société, ni la conscience elle-même ne disposent de sanctions suffisantes pour récompenser pleinement la vertu ou punir adéquatement le vice; il faut donc qu'il y ait une autre vie où la justice sera pleinement satisfaite et l'ordre définitivement rétabli (Relire en Morale le chapitre de la *sanction*, Art. III, p. 133).

D'autre part, sous peine de perdre leur caractère moral, toute récompense et tout châtiment supposent, dans celui qui les reçoit, la conviction de les avoir mérités, et par suite, le souvenir de ses actions passées avec le sentiment de ses responsabilités; en un mot, a conscience d'être *le même* aujourd'hui qu'autrefois. Nous pouvons donc conclure qu'après cette vie il y en a une autre dans laquelle notre âme conservera la conscience de son identité personnelle et continuera d'exercer les fonctions de sa vie spirituelle (1).

(1) Voici comment Platon présente l'argument moral :

Le corps a ses maux, qui sont les maladies et dont la conséquence est la mort. L'âme a son mal, qui est l'injustice. Or l'injustice appelle l'expiation et non l'anéantissement de l'âme; car l'anéantissement serait pour l'âme coupable une délivrance. L'âme ne peut donc périr, ni par son propre mal, ni par celui du corps.

— Cet argument prouve bien la *survivance* de l'âme dans sa personnalité identique et responsable, mais il ne prouve pas que cette existence soit *illimitée* dans sa durée. Comment démontrer que Dieu n'anéantira pas nos âmes, après les voir suffisamment récompensées ou punies?

§ 3. **Argument psychologique.** — 1. L'argument psychologique, qui prouve la persistance indéfinie de l'existence personnelle de l'âme humaine après la mort, repose sur ce principe que Dieu ne peut, à moins de se contredire lui-même, assigner à un être une fin sans lui donner les moyens d'y atteindre. Il se formule ainsi : Tout dans la nature de l'homme prouve qu'il est créé pour un bonheur parfait; or il est évident qu'il ne peut y parvenir en ce monde; il faut donc qu'il y ait une autre vie où il lui sera donné d'en jouir. Et comme, d'autre part, il n'y a pas de bonheur complet sans durée illimitée, il s'ensuit que cette vie future doit être elle-même sans limite.

2. Développons chacune de ces propositions.

a) Et d'abord, c'est un fait que nous aspirons à un objet infini, à un vrai, à un beau, à un bien absolu et sans mélange, dont la possession doit nous rendre parfaitement heureux. En effet, si nous aspirions à quelque bien limité, notre appétit irait diminuant à mesure que nous approchons du terme; or c'est précisément le contraire qui arrive. Le savant, l'artiste, le saint ont beau s'avancer dans la connaissance du vrai, dans l'amour du beau, dans la pratique du bien, jamais ils ne se déclarent satisfaits; au contraire, plus ils progressent, et plus leurs désirs s'irritent, plus leurs exigences s'accroissent : preuve évidente que nos facultés supérieures ont une capacité illimitée que rien ne peut remplir en dehors de ce bien infini qui n'est autre que Dieu même. *Fecisti nos ad te, Deus, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (saint Augustin).

b) Or, que trouvons-nous ici-bas pour étancher cette soif de bonheur, pour combler l'abîme de ce cœur créé pour l'infini? La nature est si bornée et le monde si étroit; cette vie est si courte et la réalité si imparfaite! Nous voulons connaître, aimer, posséder, jouir, vivre en un mot et vivre le plus possible, et nous ne rencontrons partout qu'obscurité, que déception, que séparation, que souffrance et que mort.

Æstuat infelix angusto in limine mundi (Juvénal).

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux (Lamartine).

La disproportion est donc évidente entre nos moyens et nos besoins. Donc aussi, s'il est un Dieu sage et juste, cette contradiction ne saurait être définitive; il faut qu'il y ait une autre vie où

l'équilibre se rétablisse entre ce que nous voulons et ce que nous pouvons, une vie où nous soyons parfaitement heureux; car il répugne qu'un Dieu sage pousse violemment sa créature vers un but qu'elle ne saurait jamais atteindre.

c) Quant à la durée illimitée, il est clair qu'elle est un élément essentiel du bonheur complet; car on ne peut jouir pleinement d'un bien, si l'on redoute à chaque instant de le perdre, et cette incertitude est d'autant plus poignante que le bien que l'on possède est plus précieux. *Si amitti vita beata potest*, dit Cicéron, *beata esse non potest* (*De Finibus*). Donc cette vie future n'aura pas de fin.

3. Reprenons et résumons dans cet épichérème :

L'homme est créé pour un bien et pour un bonheur parfaits : sa nature, ses aspirations le prouvent; or il ne l'atteint pas en cette vie : l'expérience universelle en fait foi. Donc, s'il y a un Dieu sage et bon, il faut qu'il y parvienne dans une autre vie. Et comme aucun bonheur qui finit ne saurait être parfait, il s'ensuit que l'âme humaine jouira après la mort d'une véritable immortalité.

ART. III. — Confirmation.

L'immortalité se prouve encore par l'absurdité des conséquences qu'entraîne sa négation.

§1. **Conséquences théoriques.** — Si l'homme n'est pas immortel; si son bonheur est limité à ce qu'il en peut tenir dans l'espace d'une vie humaine, il s'ensuit que lui, l'être le plus parfait de la création, en est aussi le plus malheureux et le plus abandonné.

En effet, l'animal a son instinct qui le pousse à un but limité, immuable, à sa portée; et, quand il l'a atteint, il est pleinement satisfait, sa capacité de jouir est comblée, il y a équation parfaite entre ses moyens et ses besoins.

Au contraire l'homme raisonnable connaît l'infini, et dès lors il ne peut plus y renoncer; il faut qu'il y tende de toutes ses forces. Et cependant, il ne saurait y atteindre; sans cesse il se voit déçu, frustré, dupé. A peine a-t-il fait quelques pas dans la vie, à la poursuite de cet idéal de perfection qui est la loi de sa nature, qu'il meurt essentiellement mécontent, ayant à peine accompli la moindre partie de sa tâche. Où donc va-t-il accomplir le reste? Ou bien, lui seul de toute la nature, est-il condamné à demeurer à jamais incomplet, inachevé, inassouvi?

Le papillon dans sa chrysalide, le petit oiseau dans l'œuf ont des ailes, qu'ils déploieront un jour dans l'air et dans la lumière : l'homme seul est-il condamné à ne déployer que la moindre partie de lui-même? Tous les trésors d'énergie, d'amour, de curiosité,

qu'il recèle en lui-même, ne trouveront-ils jamais leur emploi ; et Dieu ne se sera-t-il révélé à lui que pour faire son tourment ? N'y a-t-il pas là une contradiction flagrante, un véritable non-sens, une absurdité ?

« Pourquoi, si je dois finir, Dieu s'est-il révélé à ma raison ? Pourquoi a-t-il fait de l'immuable, de l'éternel, l'objet constant de ma pensée ? Pourquoi m'a-t-il donné cette horreur invincible du néant, ce besoin d'être, de vivre, de durer qui est le fond même de ma nature, le principe de toutes mes facultés et de toutes mes tendances ? Pourquoi surtout m'a-t-il donné un cœur qu'aucun amour humain ne peut assouvir ? Cette puissance qui réforme le monde, cette pensée qui le dépasse, ce cœur qui le dédaigne, m'ont-ils été donnés pour mon désespoir ? » (J. Simon, *Le Devoir*).

Non, on ne creuse pas un abîme pour y verser quelques gouttes. Non, s'il n'y a pas d'immortalité, le pessimisme a raison : la vie n'est qu'une duperie, une course fantastique du néant au néant, sans raison ni résultat. Sans elle, l'homme n'est qu'une contradiction, le monde un chaos, Dieu un tyran, un être dépourvu de sagesse et de bonté (1).

§ 2. Conséquences pratiques. — Sans le dogme de l'immortalité, la vie n'est pas seulement une énigme inexplicable, elle devient encore un fardeau intolérable, et tout ce qui fait notre grandeur et notre noblesse devient absurde ou ridicule. L'abîme sous ses pieds, la nuit au-dessus de sa tête, l'homme n'a plus d'autre alternative que l'abrutissement ou le désespoir.

De fait, ne parvenant pas à équilibrer ses ressources avec ses besoins, et d'autre part, ne pouvant vivre dans la contradiction, que peut-il faire autre chose, sinon se ravalier au niveau de la brute en rétrécissant son cœur à la mesure du misérable aliment que lui offre ce monde ; à moins de mettre fin aux tortures de son

- (1) O nature, dis-moi, dis-moi, mère imprudente,
Pourquoi m'obsèdes-tu de cette soif ardente,
Si tu ne connais pas de source où l'étancher ?
Il fallait la créer, marâtre, ou la chercher !
L'arbuste a sa rosée et l'aigle a sa pâture,
Et moi, que t'ai-je fait pour m'oublier ainsi ?
Pourquoi les arbrisseaux n'ont-ils pas soif aussi ?
Pourquoi forger la flèche, éternelle nature,
Si tu savais toi-même, avant de la lancer,
Que tu la dirigeais vers un but impossible ?...

A. de Musset (*La Coupe et les Lèvres*).

Après le poète écoutons le romancier : « La pitié suprême vers laquelle se tendent nos mains de désespérés, il faut qu'elle existe, quelque nom qu'on lui donne ; il faut qu'elle soit là, capable d'entendre, au moment des séparations de la mort, notre clameur d'infinité détresse ; sans quoi la création... deviendrait une cruauté par trop inadmissible à force d'être odieuse, à force d'être lâche. »

Pierre Loti (*Le Pèlerin d'Angkor*).

âme fatalement inassouvie en renonçant violemment à l'existence? Bon gré, mal gré, il faut qu'il se dise avec Épicure : *oublie et jouis*; ou avec Zénon : *révolte-toi et meurs*.

On dit : mais quelle sera la nature de cette vie à venir, et en quoi consistera le bonheur réservé au juste et le châtement infligé au coupable? Le corps aura-t-il sa part de l'un et de l'autre?

Ce sont là assurément des problèmes du plus haut intérêt, mais que la révélation seule peut résoudre avec certitude. Tout ce que la raison a pu faire, c'est de tirer certaines conclusions, dont plusieurs se sont trouvées merveilleusement d'accord avec les enseignements de la foi. C'est ainsi que Platon range les hommes en trois catégories : les *bons*, qui seront admis dans le séjour des bienheureux; les *médiocres*, qui devront subir un châtement temporaire; enfin les *incurables*, c'est le mot de Platon (*ἀνίατοι*), qui seront condamnés à un tartare éternel.

CHAPITRE VI*

EXPLICATION MÉTAPHYSIQUE DES OPÉRATIONS DE L'ÂME.

La *psychologie expérimentale* nous a montré certaines opérations de notre âme comme irréductibles à la matière. L'étude de l'*idée* nous a révélé en elle des caractères opposés à ceux de l'*image*; l'*activité volontaire* nous est apparue comme dégagée du *déterminisme* rigide qui enserme toutes les activités purement matérielles. De ces constatations dûment faites nous avons conclu avec certitude la spiritualité des opérations et, par suite, la spiritualité de la substance de l'âme humaine.

Mais, comme nous l'avons signalé en son temps (Voir Tome I, p. 177), lorsque nous traitions, en psychologie expérimentale, la question du mécanisme de l'intelligence, il nous manquait encore certaines notions de métaphysique générale, indispensables pour comprendre et apprécier à sa vraie valeur la doctrine scolastique de la connaissance intellectuelle. Le manque de notions métaphysiques s'est fait moins sentir, il est vrai, dans l'étude des opérations de la volonté, aussi avons-nous pu traiter complètement en psychologie expérimentale la question du libre arbitre. Il reste cependant que nous sommes maintenant en mesure de résoudre certaines questions métaphysiques sur l'acte volontaire qui n'ont pu être examinées alors.

ART. I. — Opérations intellectuelles.

§ 1. — Exposé de la doctrine scolastique sur le mécanisme de la connaissance rationnelle.

1. **Le Problème à résoudre.** — On comprend sans trop de peine qu'un objet matériel agisse sur des facultés de connaissance sensible, matérielles comme lui. Il peut en effet prendre contact avec les organes matériels de ces facultés, agir sur eux et provoquer ainsi la réaction vitale qui constituera la perception. L'on ne voit pas davantage de répugnance à ce que la perception imprime sa trace dans les facultés sensibles internes de mémoire et d'imagination. Mais comment l'impression matérielle, organique, provenant de l'objet peut-elle passer outre, de façon à mettre en acte une faculté de connaissance spirituelle, dépourvue d'organe et, par suite, sans contact possible avec des données sensibles? *tel est le problème* (Voir Tome I, p. 175).

Les faits le résolvent constamment sous le regard de notre conscience, mais si nous constatons le fait, nous n'en percevons pas le *comment* : ici encore cette « couture » de l'âme et du corps, dont parlait Montaigne, nous échappe et pour *expliquer le fait*, il faut construire une *théorie*.

2. **La solution.** — Les scolastiques ont résolu le problème par la théorie des *deux intellects* et des *espèces intelligibles*. Selon eux, l'objet intelligible s'unit à l'intelligence comme l'*acte* à la *puissance* et, ainsi mise en acte, l'intelligence réagit vitalement et connaît l'objet en se l'*exprimant*.

Or deux cas peuvent se présenter :

a) Ou bien l'objet est, de lui-même, *intelligible*, c'est-à-dire *proportionné* à notre esprit et susceptible d'être saisi par lui. Il s'unit alors *immédiatement* à l'intelligence. C'est ce qui aura lieu au ciel dans la vision béatifique surnaturelle et c'est ce qui se passe dans la conscience que nous avons de notre propre existence.

b) Ou bien l'objet n'est pas, de lui-même, pleinement intelligible. Dans ce cas une *double condition* doit être réalisée pour que la connaissance intellectuelle se produise :

a) Il faut que l'objet *sensible* soit rendu *intelligible*. Cette spiritualisation de l'objet est due à une *fonction active* de l'intelligence que les scolastiques appellent *intellect agent*. Grâce à ce pouvoir actif de l'esprit, la donnée sensible objective, dépouillée de ce qui la rend concrète et matérielle, est offerte à l'intelligence selon ses aspects absolus et universels. Opération *légitime* au point de vue de la valeur objective de la connaissance, puisque, de fait, l'objet dans sa réalité concrète, réalise la notion absolue d'*être*, contient, — à l'état différencié sans doute, mais réellement, — un

principe d'unité spécifique et se conforme aux *lois absolues* de l'être et de la pensée, qui sont les principes premiers de contradiction et de raison suffisante.

β) La *seconde condition* à remplir, c'est que l'objet rendu intelligible soit uni, pour la *mettre en acte*, à l'intelligence envisagée maintenant comme fonction proprement *connaissante*, vitalement assimilatrice de l'esprit à l'objet intelligible. Cette *seconde fonction* de l'intelligence, qui est la principale, est nommée par les scolastiques *intellect possible*.

Cet intellect s'appelle possible et non *passif*, parce que, d'une part, ce qu'il a de passivité consiste à recevoir de l'objet rendu intelligible une *actuation*, par le moyen de l'espèce intelligible, *species intelligibilis*, *species impressa*. Cette *mise en acte* le transforme d'une certaine manière en l'objet. Le nom de *possible* marque ce genre tout spécial de passivité qui dans l'intellect, n'est pas une aptitude quelconque à recevoir, mais le *pouvoir de devenir* d'une certaine façon toutes choses, « *fieri quodammodo omnia* ».

Il ne convenait pas, d'autre part, de le nommer *passif*, car une fois informé, *fécondé* par l'espèce intelligible, il devient actif et réagit en *concevant* l'objet, c'est-à-dire en produisant en soi-même une assimilation vitale *par laquelle* il connaît l'objet en se l'exprimant. Cette assimilation se nomme espèce expresse (*species expressa*), *verbe mental* ou *concept*.

§ 2. — Appréciation de la doctrine scolastique.

1. Telle est la théorie de la connaissance intellectuelle admise par tous les grands scolastiques. Il y a sans doute, entre leurs différentes manières de la présenter, des divergences de détail : saint Thomas d'Aquin insistera davantage sur la distinction des deux intellects ; saint Bonaventure, Duns Scot, Henri de Gand, Suarez et leurs disciples auront une tendance plus ou moins prononcée à ne voir là que deux *fonctions* d'une même âme. Cette opposition de détail elle-même paraîtra bien faible si l'on se rappelle que la distinction réelle de l'ordre métaphysique professée par saint Thomas n'a pas lieu entre des *choses*, au plein sens du mot, mais entre des *principes métaphysiques*, et qu'elle laisse intacte la parfaite unité de l'âme et celle du composé humain.

2. Pour entrer dans la pensée des scolastiques, en dépit des termes trop matériels par lesquels ils l'ont parfois exprimée, il ne faut jamais perdre de vue cette parfaite unité du composé humain qui exclut entre nos diverses facultés une causalité *efficiente* proprement dite, telle que l'exerceraient entre eux des êtres pleinement constitués. La raison suffisante de la communication réciproque du sensible et du spirituel en nous ne doit pas être

cherchée dans une *action* du corps sur l'âme ou de l'âme sur le corps, ni par conséquent dans l'action de l'image, plus ou moins aidée par l'intellect agent, sur l'intellect possible, mais dans l'union comme *acte et puissance*, dans la fusion en une parfaite unité de nos facultés sensibles et spirituelles, de notre corps et de notre âme.

3. On voit combien la doctrine scolastique de la composition métaphysique par acte et puissance résout harmonieusement la difficulté présente, véritable scandale de toutes les philosophies non scolastiques. En somme, si nous pouvons connaître spirituellement des objets matériels, c'est qu'étant nous-mêmes un composé substantiel de matière et d'esprit fondus dans l'unité de l'acte et de la puissance, nous sommes en même temps assez *matériels* pour subir le contact des objets corporels, et assez *spirituels* pour répondre à ce contact par une activité immanente spirituelle.

Pour avoir perdu le sens de cette doctrine scolastique de l'acte et de la puissance, Descartes et ceux qui l'ont suivi, même lorsqu'ils veulent être spiritualistes, restent enfermés dans un dualisme irréductible dont ils ne peuvent sortir qu'en sacrifiant l'un des termes du problème : soit, avec Berkeley, tout le monde des réalités corporelles et sensibles; soit, avec les positivistes, le monde immatériel tout entier (1).

ART. II. — Compléments métaphysiques sur l'acte volontaire.

La théorie générale de l'*acte* et de la *puissance* éclaire la nature de la volonté et de l'acte volontaire, ainsi que la question des rapports de l'intelligence et de la volonté.

§ 1. — Nature de la volonté et de l'acte volontaire.

1. La *volonté* est la faculté du *bien*. — Comme l'intelligence, faculté du *vrai*, la volonté n'est pas une chose, mais une puissance active, une forme accidentelle de l'âme. Les expressions « l'intelligence connaît », « la volonté veut », « l'intelligence offre à la volonté son objet » doivent donc être regardées comme des formules abrégées et quelque peu impropres. En réalité, l'âme, ou mieux encore l'*homme* connaît et veut parce qu'il a une intelligence et une volonté, principes métaphysiques par lesquels

(1) Les philosophes modernes, surtout depuis Kant, semblent ne pas connaître l'autre spiritualisme que celui de Descartes. De là la défaveur où ils le tiennent généralement, y voyant à bon droit un obstacle à l'unité de la pensée philosophique que serait-il advenu si, au lieu de ce faux spiritualisme irrévocablement condamné à un dualisme excessif, ils eussent connu celui des grands docteurs du moyen âge, et qu'adviendrait-il si les scolastiques d'aujourd'hui étaient assez heureux pour révéler à leurs contemporains le vrai spiritualisme traditionnel ?

(*quibus*) il est formellement intelligent et volontaire. Il a telle volonté, ou mieux il est de telle manière doué de volonté, parce qu'il a telle intelligence; et réciproquement, il a telle intelligence parce qu'il a telle volonté : *on a la volonté de son intelligence et l'intelligence de sa volonté.*

S'il en est ainsi, lorsque l'on dit que l'intelligence offre à la volonté son objet, cela ne signifie aucunement que l'intelligence exerce sur la volonté une action transitive quelconque (1), mais seulement que l'homme, comme être doué d'intelligence et de volonté est, à ce titre, ordonné à connaître et à vouloir sous l'aspect absolu du vrai et du bien, et qu'il se porte volontairement vers son objet, non pas à l'aveugle, non pas sous l'aspect du bien sensible et particulier, mais comme il le connaît intellectuellement.

2. L'acte volontaire, nous venons de le rappeler, dépend de l'intelligence, en ce sens qu'il ne peut avoir lieu si aucun objet ne lui est offert comme bon. Sous ce rapport, qui est celui de son *exercice* (*voluntas ut actus*), au moins quand l'objet qui lui est ainsi présenté est un bien fini, la volonté est *libre*. Mais, si l'intelligence lui fournit son objet, la volonté ne tient de cet objet ni son élan vital ni la nature psychologique de cet élan. Sous ce rapport, qui est celui de sa *nature* (*voluntas ut natura*), son activité dépend de son *être*, c'est-à-dire et de son essence à elle, en tant qu'elle est telle faculté, et de l'essence complexe et déterminée de la substance dont elle est la forme accidentelle. Il suit de là que si la volonté, dans quelqu'un de ses actes, agit pleinement sous l'influence de sa nature, cet acte suit *infailliblement* les aspirations naturelles profondes de l'être volontaire.

C'est ce qui a lieu par rapport à l'objet auquel elle est *naturellement* ordonnée : en présence de la béatitude ou de tout bien présenté sans aucun mélange de mal métaphysique, l'acte volontaire jaillit infailliblement, poussé qu'il est dans une seule direction par la nature même de l'être qui veut.

Il en est de même, proportion gardée, en présence des objets particuliers et limités qui s'offrent à elle. Bien qu'elle puisse à son gré tendre vers eux ou les négliger, cependant la volonté ne peut jamais se dépouiller de sa propre nature. Faculté du bien, elle ne peut tendre que vers le bien.

Aussi les scolastiques sont-ils presque unanimes à refuser à la volonté le pouvoir de choisir le mal pour le mal. Volontiers ils

(1) On distingue l'action *transitive* et l'action *immanente*. La première a lieu, lorsque deux êtres distincts agissent l'un sur l'autre; la seconde, qui est proprement l'opération vitale, consiste en ce qu'un être produit en soi-même une perfection vivante.

diraient avec Pascal que le bonheur *est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.*

§ 2. — **Rapports de l'intelligence et de la volonté.**

1. L'importance relative de ces deux facultés peut sembler à première vue une question de médiocre intérêt et de pure curiosité. Elles sont, en effet, toutes deux absolument nécessaires à l'homme et elles le sont à des titres disparates qui rendent la comparaison à peu près impossible. Selon les points de vue auxquels on se placera, chacune d'elles pourra être dite à bon droit l'emporter sur l'autre.

La question prendra de l'intérêt si l'on se demande laquelle de ces deux facultés contient l'autre, est la racine de l'autre, de telle sorte que ce soit la plus profonde, la plus radicale des deux, qui doit fournir l'explication de l'autre, c'est-à-dire la rendre intelligible dans les êtres finis et l'absorber complètement dans la simplicité de l'Être infini. En d'autres termes, le fond de l'être est-il intelligence ou volonté? C'est la question du primat de l'intelligence et du primat de la volonté.

2. Selon les tendances prédominantes de leurs esprits par rapport à cette question, les grands docteurs scolastiques et à leur suite les philosophes modernes ont développé leurs systèmes dans le sens *intellectualiste* ou dans le sens *volontariste*.

a) Saint Thomas et ses disciples sont plutôt intellectualistes. Absolument parlant la volonté leur semble inférieure à l'intelligence. Le libre arbitre ne provient, en somme, que des conditions transitoires d'une volonté placée en face d'objets qui ne la contentent pas. Qu'elle trouve son objet pleinement satisfaisant et elle se comportera envers lui avec la même nécessité que l'intelligence envers le sien.

b) Dans Scot suit la tendance opposée. Pour lui, le fond de l'être est dynamisme libre; la volonté, même créée, ne subit absolument aucune loi *nécessitante*, elle peut toujours les enfreindre toutes et vouloir le mal. Quant à la volonté incréée, sa liberté infiniment parfaite est la source dernière de toutes les nécessités rationnelles.

Cependant aucune de ces deux tendances n'a pu s'imposer absolument, à l'exclusion de l'autre. L'*intellectualisme pur*, en effet, ne voyant plus dans l'activité volontaire que la loi qui la régit, sacrifierait la liberté et consacrerait un déterminisme rigide. — Le *volontarisme pur*, ne voyant plus dans l'activité volontaire que sa spontanéité, perdrait complètement de vue la *règle objective* de cette spontanéité et sacrifierait ainsi toute unité, tout absolu et toute science, au profit d'un pluralisme amorphe et d'un pragmatisme anarchique.

Ne faut-il pas voir là le signe que vouloir ramener directement l'une à l'autre intelligence et volonté est une tentative impossible, trop différentes étant leurs natures? Si elles fusionnent dans la parfaite simplicité de l'*Être* infini, ce n'est pas que cet Être soit uniquement intelligence ou exclusivement volonté, mais c'est qu'il est l'Être infini. L'intelligence ne se ramène donc pas à la volonté, ni la volonté à l'intelligence, mais toutes deux se ramènent à l'être dans l'infini.

LIVRE QUATRIÈME

THÉOLOGIE RATIONNELLE

Ni l'âme, principe des phénomènes de la vie et de la pensée, ni la matière, principe des phénomènes étendus et sensibles, ne suffisent à s'expliquer elles-mêmes. Elles ont donc, elles aussi, leur raison dans un autre être, et la métaphysique n'a pas achevé sa tâche qu'elle ne soit parvenue à déterminer cet être premier et à ramener ainsi la multiplicité infinie des choses à l'unité absolue d'un seul principe, raison dernière de toute existence et de toute possibilité, que nous appelons *Dieu*.

Tel est l'objet propre de la THÉOLOGIE RATIONNELLE OU THÉODICÉE (1).

OBJET, MÉTHODE ET DIVISION DE LA THÉODICÉE

1. La théodicée se définit : *la science de Dieu par les seules lumières de la raison*. Elle se distingue ainsi de la théologie proprement dite, qui étudie Dieu à l'aide de la raison éclairée par la foi.

Ces deux sciences, loin d'être opposées entre elles, s'appellent au contraire et se complètent mutuellement ; car, si la théologie révélée ne peut rien sans les données rationnelles que lui fournit la théodicée, celle-ci à son tour, est bien peu satisfaisante pour la raison, si elle ne s'enrichit des données de la foi.

Toute science débute par une définition nominale et provisoire de son objet, pour aboutir à une définition réelle et définitive. Or, d'après ce que nous avons dit plus haut, nous concevons Dieu comme l'être *absolu*, qui existe par soi et indépendamment de tout autre être ; comme l'être *parfait*, qui contient en soi la pléni-

(1) Ce mot de *Théodicée* (θεός, δίκη, *justice* ou plutôt *justification* de Dieu) est le titre d'un ouvrage où Leibniz entreprend de justifier la Providence contre les attaques de Bayle. Il a été adopté depuis pour désigner la *théologie rationnelle* et la distinguer de la *théologie positive* et révélée.

tude de toutes les perfections; enfin comme la *cause première* et la raison dernière de toute existence et de toute possibilité. Tels sont les trois éléments essentiels qui constituent pour nous l'idée de Dieu.

2. Quant à la *méthode* à suivre, l'être absolu, la cause première n'étant perceptible ni aux sens ni à la conscience claire, il s'ensuit que la théodicée n'est pas une science expérimentale et d'observation. Elle n'est pas davantage une science abstraite et purement *a priori*, comme la géométrie; car l'objet qu'elle étudie n'est pas une abstraction, mais la plus réelle et la plus concrète des réalités.

Dieu étant à la fois absolu et réel, infini et concret, la théodicée fera donc usage d'une méthode *mixte*, à la fois expérimentale et rationnelle. Elle partira de l'observation des faits, pour s'établir sur le terrain du réel et du concret, et se servira de la raison pour s'élever de là jusqu'à l'infini et à l'absolu.

3. Relativement à Dieu, on peut se poser trois questions, qui épuisent toute la connaissance que nous en pouvons acquérir : *Est-il? Qu'est-il? Que fait-il?* D'où trois *Parties* de la théodicée :

I. EXISTENCE DE DIEU ;

II. NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU ;

III. ACTION DE DIEU AU DEHORS ; autrement dit, RAPPORTS DU MONDE AVEC DIEU.

PREMIÈRE PARTIE

EXISTENCE DE DIEU

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

NÉCESSITÉ ET POSSIBILITÉ D'UNE DÉMONSTRATION

Avant tout, il faut répondre à une double question : est-il *nécessaire*, est-il *possible*, de démontrer l'existence de Dieu?

Deux classes de philosophes prétendent que cette vérité est absolument indémontrable : les uns, parce qu'elle est trop évidente; les autres, parce qu'elle est trop relevée.

§ 1. *Nécessité.* — Les ontologistes et les partisans de l'évidence *m* médiate raisonnent comme il suit : Démontrer, c'est rattacher une proposition à une vérité supérieure; or Dieu, étant l'être premier, est par là même aussi la première de toutes les vérités, le premier de tous les principes. Son existence est donc nécessairement évidente par elle-même, la plus évidente de toutes les vérités, et, dès lors, il est non seulement inutile, mais encore impossible, sans tomber dans un véritable paralogisme, d'en essayer la démonstration.

— Nous répondons que, *ontologiquement* et *en soi*, Dieu est sans doute la première vérité, comme il est le principe de tout être existant ou possible; mais il ne s'ensuit nullement que, *logiquement* et *pour nous*, il soit la première vérité connue; car l'ordre de la connaissance n'est pas nécessairement le même que celui de l'existence. Ainsi, nous ne connaissons logiquement la cause qu'après ses effets, bien qu'ontologiquement elle existe avant eux. — D'ailleurs, la conscience l'atteste, Dieu n'est pas pour nous l'objet d'une intuition distincte, et, dès lors, nous n'avons d'autre moyen de le connaître que le raisonnement et la démonstration.

§ 2. *Possibilité.* — La démonstration est donc nécessaire.

Est-elle *possible*, en d'autres termes, la raison humaine est-elle capable de démontrer rigoureusement l'existence de Dieu ?

Les **positivistes** le nient ; ils déclarent cette question radicalement insoluble par sa nature même. Sans doute, disent-ils, elle peut être un objet d'hypothèses ou d'espérances, mais non pas de certitude scientifique.

Les **fidéistes** et les **traditionalistes** prétendent, eux aussi, que cette vérité dépasse absolument la raison humaine laissée à ses seules ressources ; « Parlons selon les lumières naturelles, dit Pascal, nous sommes incapables de connaître ce que Dieu est, ni s'il est » (Pensées). Mais ils ont recours à la foi, laquelle seule, d'après eux, peut nous donner sur ce point une vraie certitude.

A leur tour, Kant et l'école **criticiste** soutiennent que, l'existence de Dieu étant un **postulat** de la loi morale, l'obligation d'observer celle-ci, nous met en demeure de croire à celle-là, mais sans en démontrer la vérité ; que cette croyance, étant pour nous une sorte de devoir, ne saurait être fausse, mais qu'elle n'en reste pas moins absolument inaccessible à la raison théorique et spéculative.

Quant à nous, d'accord en cela avec les grands philosophes de tous les siècles, nous affirmons que la raison humaine a tout à la fois le *besoin* et le *moyen* de se démontrer que Dieu existe.

§ 2. — Comment et par quels arguments y parvient-elle ?

On a classé de diverses manières les preuves de l'existence de Dieu.

1. Abstraction faite de leur valeur réelle, Kant les ramène toutes à trois types :

a) Ou bien, dit-il, on part d'une expérience spéciale de la nature particulière du monde sensible, par exemple, de l'ordre et de l'harmonie qui y règnent, et on conclut à une cause de cet ordre et de cette harmonie ; c'est l'argument des *causes finales*, ou **preuve téléologique** (de *τέλος*, fin).

b) Ou bien on part de l'expérience indéterminée d'une existence quelconque, considérée comme contingente, pour remonter à l'être nécessaire : c'est l'argument *a contingentia mundi*, ou **preuve cosmologique**.

c) Ou bien on fait abstraction de toute expérience, et on conclut *a priori* du concept de Dieu à son existence : c'est la **preuve ontologique**.

On le voit, cette classification se base sur la nature du principe rationnel invoqué par chaque preuve, l'argument téléologique s'appuyant sur le principe de *finalité*, l'argument cosmologique sur le principe de *causalité*, et l'argument ontologique sur le principe d'*identité*.

— C'est là une distinction factice ; car l'argument téléologique s'appuie sur le principe de causalité, tout aussi bien que l'argument dit cosmologique, le premier remontant de l'ordre à la cause de l'ordre, comme le second remonte de l'être à la cause de l'être.

2. Il est d'usage aujourd'hui de classer les preuves de l'existence de Dieu, non d'après le *principe* qu'elles invoquent, mais d'après la nature du *fait* contingent qui leur sert de point de départ. A ce point de vue, on les range en trois groupes :

a) Les preuves physiques qui partent de quelque fait de la nature extérieure ;

b) Les preuves métaphysiques, qui partent d'une conception de notre esprit ;

c) Les preuves morales, tirées de quelque fait de la nature morale de l'homme.

Tel est l'ordre que nous suivrons, tout en faisant à l'occasion nos réserves sur sa valeur.

SECTION I. — PREUVES PHYSIQUES

Ces preuves, nous l'avons dit, sont dites physiques parce qu'elles s'appuient sur quelque fait de la nature matérielle. En elles-mêmes, elles sont proprement *métaphysiques*, comme partant de l'existence et de la nature de l'être contingent et relatif pour s'élever, à l'aide du principe métaphysique de raison suffisante, jusqu'à l'être nécessaire et absolu.

On peut considérer dans le monde extérieur, soit simplement le fait de son existence, soit les mouvements et les changements qui s'y produisent, soit l'ordre admirable qui y règne. De là trois preuves physiques de l'existence de Dieu :

1. La preuve tirée de *l'existence du monde*, ou argument de la *contingence* ;

2. La preuve tirée du *mouvement*, ou argument du *premier moteur* ;

3. La preuve tirée de *l'ordre du monde*, ou argument des *causes finales*.

CHAPITRE PREMIER

DIEU PROUVÉ PAR L'EXISTENCE DU MONDE — ARGUMENT DE LA CONTINGENCE

ART. I. — Énoncé de la preuve.

§ 1. — Première forme de l'argument.

1. Le monde est composé d'êtres contingents, c'est-à-dire d'êtres qui sont et qui cependant pourraient ne pas être. De fait, nous les voyons successivement apparaître, se modifier et disparaître; nous pouvons, sans aucune contradiction, les concevoir comme n'existant pas. Ces êtres n'ont donc pas en eux-mêmes leur raison d'exister. Or, tout être devant avoir sa raison, s'ils ne l'ont pas en eux-mêmes, ils l'ont nécessairement dans un autre; à son tour, cet autre être, s'il est contingent, en suppose également un autre par lequel il existe; et la question revient, jusqu'à ce que nous soyons parvenus à un être nécessaire, existant par lui-même et de qui les autres êtres tiennent leur existence.

2. Cet être nécessaire, au dire des panthéistes, ne serait pas un Dieu personnel, mais le monde lui-même, envisagé comme un être unique, infini; imparfait, sans doute, en telle ou telle de ses parties, mais possédant en lui-même le pouvoir de se perfectionner, d'évoluer en toute indépendance.

Nous prétendons au contraire que le monde n'est dans son ensemble qu'une *somme* d'êtres contingents ordonnés entre eux, mais distincts les uns des autres; et que, par suite, leur *collection*, aussi bien que chacun d'eux, exige une cause première distincte du monde.

L'examen attentif de la nature essentiellement imparfaite du monde matériel mènerait sans doute à cette conclusion; nous préférons l'établir ici, d'une manière plus directe, par la conscience de notre propre *personnalité*.

a) Le caractère le plus net et le plus universel de la personne est sa distinction, son opposition irréductible par rapport à tout ce qui n'est pas elle. De ce chef, chaque personne se saisit elle-même, par la conscience, comme un être distinct de tous les autres. Le monde n'est donc pas un grand être *unique*: ce qu'il y a en lui de plus parfait, c'est-à-dire l'ensemble des personnes, s'en détache et forme une *pluralité* d'êtres contingents et finis.

b) Chaque personne donc, — et l'ensemble des personnes, — exige une cause première de son existence et de ses perfections. Or cette cause première qui, pour pouvoir être la raison suffisante des personnes contingentes, doit posséder éminemment la perfection de la personnalité. n'est pas le reste du monde, qui, par

le déterminisme rigide auquel il est soumis, se montre matériel et impersonnel. Il est donc absolument nécessaire de chercher la raison suffisante du monde, — personnes et choses, — dans un être personnel distinct du monde, cet être nous l'appelons Dieu ; donc Dieu existe.

3. On a cru pouvoir échapper à cette conclusion en admettant, soit une *série indéfinie* d'êtres contingents se conditionnant l'un l'autre, soit une *série circulaire* d'êtres dont chacun serait à la fois effet du précédent et cause du suivant. Or ce sont là deux absurdités manifestes.

a) En effet, dit Clarke, cette série indéfinie n'a pas en soi la raison suffisante de son existence, puisque aucun des êtres qui la composent n'existe par lui-même ; elle ne l'a pas davantage en dehors de soi, puisque, par hypothèse, il n'y a rien en dehors d'elle. Elle est donc sans aucune raison, et par suite, absolument irrationnelle. On a beau allonger indéfiniment cette succession d'êtres contingents et supposer même qu'elle forme une *multitude* rigoureusement *infinie*, on ne supprime pas par là son insuffisance d'exister et l'on ne fait qu'augmenter le besoin qu'elle a d'un être nécessaire qui en soit la raison suffisante.

« Une horloge, a-t-on écrit justement, se compose de deux aiguilles mises en mouvement par une certaine quantité de roues qui se commandent les unes les autres.

« Pourquoi l'appareil est-il en marche ? Évidemment parce qu'il y a une première roue qui, avant de la transmettre, reçoit l'impulsion, non d'une autre roue, mais d'un ressort qui se détend ou d'un poids que la pesanteur entraîne. Supprimons le ressort ou le poids, tout s'arrête. Eût-elle une infinité de roues dépendant les unes des autres, l'horloge restera éternellement immobile si je n'y ajoute un principe, une cause de mouvement.

« Affirmer qu'une horloge peut marcher d'elle-même, sans cet indispensable organe, et par le seul fait qu'elle a des roues en nombre infini, c'est une évidente absurdité. » (P.-M. Périer).

b) Quant à cette *série en anneau fermé*, dont chaque terme serait à la fois antécédent et conséquent, sans qu'il soit nécessaire de supposer un terme premier, c'est-à-dire un antécédent qui n'est pas conséquent, elle est un pur cercle vicieux, ainsi que l'a démontré Aristote.

En effet, pour plus de simplicité, réduisons à quatre les êtres ou les phénomènes que l'on suppose s'engendrer réciproquement. A produit B, B produit C, C produit D, et D produit A. Si nous supprimons les intermédiaires B et C, qui ne servent qu'à transmettre la causalité après l'avoir reçue, il vient cette absurdité que A est tout à la fois la cause et l'effet de D, à la fois antérieur et postérieur à D.

Concluons que la série des causes fût-elle infinie, est essentiellement contingente et qu'il faut, comme dit Bacon, *suspendre toute cette chaîne de causes secondes au trône de la cause première.* — Tel est l'argument dit *de la contingence*.

§ 2. — Autre forme du même argument.

1. En se plaçant dans l'hypothèse *historique* d'un monde ayant commencé, on a proposé l'argument de la contingence de la manière suivante :

Qu'il y ait un moment ou rien ne soit, dit Bossuet, *éternellement rien ne sera* ; or le monde existe, donc il existe un être éternel. Cet être n'est pas le monde ; il existe donc un être éternel, distinct du monde, qui s'appelle Dieu ; donc Dieu existe.

La majeure est évidente ; car le commencement absolu est radicalement inintelligible, comme impliquant l'apparition d'un être sans raison suffisante. En effet, ce premier être ne pouvait avoir sa raison en lui-même, puisqu'il y eut un temps où il n'était pas ; ni en un autre être, puisque, par hypothèse, il n'y avait rien avant lui.

2. Remarquons, du reste, que l'éternité du monde fût-elle possible, fût-elle même démontrée, n'enlèverait rien de sa valeur à l'argument dit « *de la contingence* ». En effet, cet argument ne dit point : « le monde a commencé, il faut expliquer ce commencement » ; il dit : « le monde existe, il faut trouver la raison de cette existence » ; or, quelle qu'ait été sa durée, le monde n'a pas sa raison suffisante en lui-même, il l'a donc nécessairement dans un autre être, qui, lui, est pleinement sa propre raison en même que celle de tout ce qui peut exister hors de lui.

NOTE SUR LA CRÉATION AB ÆTERNO. — Que le monde ne soit pas éternel dans le passé, c'est un *fait* révélé par Dieu ; mais il ne s'ensuit pas que la *nécessité* pour le monde d'avoir un commencement dans le temps soit une vérité rationnellement démontrée par des raisons métaphysiques, *a priori*. — Il suffit en effet de soumettre à une critique tant soit peu attentive les arguments par lesquels on prétend d'ordinaire établir cette nécessité métaphysique, pour s'apercevoir qu'ils se réduisent à des pétitions de principe. Si le monde, dit-on par exemple, était éternel dans le passé, jamais, en remontant de l'instant présent, nous ne parviendrions à l'instant initial de son existence, lequel, par hypothèse, est situé à l'infini ; donc aussi, en descendant, jamais nous ne parviendrions à l'instant présent : la distance étant nécessairement la même dans un sens que dans l'autre. Or, de fait, nous sommes parvenus à l'instant présent ; donc le monde n'est pas parti de l'infini ; en d'autres termes, il n'est pas éternel

— C'est là un évident paralogisme. Cet argument suppose, en effet, contre l'hypothèse, qu'il y a un *premier* instant de la durée passée du monde, instant d'où l'on a dû partir à un moment donné; mais que, cet instant premier étant situé à l'infini, l'intervalle qui le sépare de l'instant présent est infranchissable. Cette façon de penser implique la double contradiction suivante : que la durée infinie commence réellement à un point réel situé à l'infini et que, entre ce prétendu instant initial et le moment présent, doive s'intercaler une série *nombrable* d'instants. C'est confondre indûment les notions de nombre et de multitude. *Par définition* tout *nombre* est fini, déterminé qu'il est par sa dernière unité; mais il faudrait prouver que toute *multitude* d'unités distinctes forme nécessairement un nombre proprement dit. C'est ce que l'on ne tente même pas, et ce que, d'autre part, de très sérieuses considérations rendent, à tout le moins, fort douteux : notre âme immortelle agira par son intelligence et sa volonté pendant toute l'éternité : la somme de ces actes à venir forme donc une multitude infinie. Or cette somme, toujours inachevée (indéfinie) dans l'ordre de l'existence, — puisque l'éternité n'a pas de dernier instant, — est parfaitement déterminée et infinie, dans l'intelligence divine qui la comprend. Si donc une multitude déterminée par un nombre forme une collection finie, soit dans l'existence soit dans la pensée *discursive* qui a formé ce nombre, on ne voit pas pourquoi l'intelligence *infinie* ne pourrait pas, en dehors de tout nombre, faire la somme d'une multitude infinie.

Et qu'on ne dise pas que cette multitude, par le fait même qu'on la supposerait, non pas seulement indéfinie ou indéterminée, mais positivement infinie, réaliserait la notion de l'être infini et serait Dieu. — Ce serait confondre l'infinité *quantitative* ou extensive, qui est d'ordre inférieur, avec l'infinité de *perfection* intensive, qui est celle de l'être parfait.

Si donc la multitude infinie répugne métaphysiquement, il faut avouer, semble-t-il, que la démonstration de cette répugnance métaphysique n'est pas encore faite.

ART. II. — **Objections de Kant.**

Kant soulève plusieurs objections contre l'argument qu'il appelle *cosmologique*, et en général, contre toute preuve de l'existence de Dieu qui s'appuie sur le principe de causalité.

1. D'après lui, la causalité est une loi subjective de l'entendement qui vaut dans l'ordre des phénomènes, mais non dans l'ordre des noumènes duquel relève la cause première.

2. Il prétend que, si c'est une nécessité pour notre esprit de s'arrêter, par pure lassitude, dans la série des régressions causales et

d'admettre une cause première, rien ne prouve que cette nécessité subjective soit une loi des choses, et par suite, que, conclure de l'une à l'autre, c'est passer indûment de l'ordre des phénomènes à celui des noumènes.

— Ces difficultés, et d'autres semblables, ont été implicitement résolues, quand nous avons examiné et réfuté le criticisme kantien.

3. Une autre objection provient de la manière défectueuse dont Kant formule le principe de causalité. Dire en effet que *tout phénomène a un autre phénomène pour cause*, c'est affirmer équivalamment que tout mouvement suppose un autre mouvement et que toute cause est elle-même causée. On conçoit dès lors qu'il n'y a plus de raison de s'arrêter dans la série des causes, et qu'il est impossible de conclure à une cause première.

— Mais c'est là une évidente *pétition de principe*, et rien n'autorise à restreindre de la sorte l'étendue du principe de causalité. En fait, ce que la raison conçoit et exige, c'est uniquement ceci, que *tout être contingent doit avoir sa cause*; que cette cause soit du reste un être ou un phénomène, qu'elle soit elle-même produite ou improduite.

4. Enfin Kant prétend réfuter l'argument cosmologique en le ramenant à la preuve *ontologique* de saint Anselme. Nous répondrons à cette dernière objection lorsque nous ferons la critique de l'argument ontologique (Voir plus bas, *Preuves métaphysiques*).

Nous ne saurions donc souscrire à la conclusion de Kant, qu'il n'y a aucune preuve valable de l'existence de Dieu; que Dieu ne peut être rationnellement démontré, mais seulement admis de confiance, à titre de postulat de la morale.

CHAPITRE II

DIEU PROUVÉ PAR LE MOUVEMENT — ARGUMENT DU PREMIER MOTEUR

ART. I. — Le mouvement métaphysique.

L'argument du *premier moteur*, formulé pour la première fois par Anaxagore (500-428 av. J.-C.), repris par Platon au X^e livre des *Lois*, a été développé par Aristote au XII^e livre de sa *Métaphysique*. Il a reçu sa forme parfaite et définitive des scolastiques, surtout de saint Thomas d'Aquin.

Pour en bien saisir la force et la beauté, il est nécessaire d'avoir présentes à l'esprit les notions péripatéticiennes d'acte et de puissance et de mouvement métaphysique étudiées en Ontologie (Voir pp. 350 et suiv.).

Rappelons-les sommairement :

1. Pour Aristote, le *mouvement* (κίνησις), entendu au sens le plus général et tout métaphysique, peut se définir : le *passage de la puissance à l'acte*. Notons que, par *puissance*, Aristote entend, non pas le pouvoir de faire, mais la *possibilité* de recevoir ou d'acquérir une perfection. De même, l'*acte* n'est pas l'action par laquelle on reçoit, mais la *possession* même de cette perfection.

Le *mouvement* consiste donc dans le passage de l'état de privation à l'état de possession, c'est-à-dire dans l'*acquisition* d'une qualité, d'une perfection.

Ainsi l'eau froide est *en puissance* passive par rapport à la chaleur ; elle est *en acte* quand elle est bouillante, et, quand elle s'échauffe, c'est-à-dire quand elle passe de la puissance à l'acte, elle est *en mouvement*. De même un ignorant est *en puissance* (à la fois passive et active incomplète) par rapport à la science ; quand il est devenu savant, il est *en acte* ; et, quand il étudie, il est *en mouvement* vers la science.

2. Or, principe fondamental : *rien ne passe de la puissance passive à l'acte que sous l'action d'une cause déjà en acte* ; en d'autres termes, rien n'est mu que sous l'action d'un *moteur* déjà, d'une certaine manière, en possession de la perfection qu'il communique. L'eau ne devient chaude que sous l'action du feu qui possède la chaleur, et l'ignorant ne devient savant que par l'enseignement d'un livre ou d'un maître qui possèdent la science. — *Nemo dat quod non habet*.

ART. II. — L'argument du mouvement d'après Aristote.

§ 1. — Énoncé de l'argument.

1. C'est un *fait*, dit Aristote, que tous les êtres ici-bas sont *en mouvement* continuels, et c'est un *principe* que rien ne se meut que sous l'action d'un moteur, c'est-à-dire d'une cause déjà *en acte*. Or, de deux choses l'une : ou ce moteur a lui-même passé de la puissance à l'acte, ou il était par lui-même *en acte* ; en d'autres termes, ou il a été *en mouvement* ou il est *immobile*. S'il a été *en mouvement*, c'est-à-dire s'il a reçu d'un autre la perfection qu'il communique, il suppose lui-même un moteur, c'est-à-dire une cause déjà *en acte*, et la question revient. Or ἀνάγκη στήναι, car cette chaîne ne peut se continuer indéfiniment, et l'on arrive nécessairement à un premier moteur (πρῶτον κινῶν), à un moteur immobile (κινῶν ἀκίνητον), à un moteur qui donne le mouvement sans être mu, à un être qui n'est *en puissance* par rapport à rien, c'est-à-dire qui est *acte pur*, la perfection même et le principe de toute perfection : c'est Dieu ; donc Dieu existe.

2. Comment Dieu, tout en étant immobile, peut-il communiquer

le mouvement aux êtres inférieurs? En d'autres termes, comment est-il cause? D'après Aristote, Dieu ne saurait être cause *efficiente* ni moteur par *impulsion*; car ce serait mettre en lui une action finie comme le monde, et par suite, il ne serait plus acte pur et infiniment parfait.

Dieu meut le monde comme *cause finale*: il le meut par l'*attrait du désirable* (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), par *attraction*; comme un bien qui, en se faisant aimer et désirer, détermine dans un autre être un mouvement vers soi; comme la vérité meut notre pensée sans être mue elle-même. Dieu, dit Aristote, meut tous les êtres, comme le drapeau immobile sur la hauteur met en mouvement l'armée qui veut le conquérir.

§ 2. — Critique de cet argument.

On voit le côté faible de cette sorte de Newtonisme métaphysique, d'un monde gravitant vers le bien, attiré par l'amour.

1. Pour Aristote, Dieu n'est pas créateur, mais seulement *ordonnateur* du monde. La matière est donc éternelle et improductive.

2. Dieu est ordonnateur, mais ordonnateur *inconscient*: Dieu ne connaît pas le monde, car ce serait lui supposer une connaissance finie; or mieux vaut ignorer ce qu'on ne peut connaître qu'au préjudice de sa dignité et de sa perfection. Dieu ne peut donc connaître que lui-même; dès lors, plus de Providence.

3. Puis, comment comprendre que des êtres dépourvus d'intelligence et même de conscience soient susceptibles d'éprouver l'attrait du désirable? L'homme, qui a la raison, connaît Dieu et y tend naturellement; mais l'attrait du divin peut-il se faire sentir à la nature inférieure, aux animaux, aux plantes, aux minéraux? *Ignoti nulla cupido*.

Autant d'ombres qui déparent cette conception grandiose et poétique et qui appellent les critiques et les corrections des grands docteurs du moyen âge.

ART. III. — L'argument du mouvement d'après saint Thomas d'Aquin.

Chez Aristote, nous l'avons vu, cette preuve constituait un argument original tout à fait différent de celui de la contingence, supposant même la négation de la contingence du monde et, par suite, de la création. Dans la philosophie chrétienne, gagnant en solidité ce qu'il perd du côté de l'originalité, il devient un cas particulier de l'argument de la contingence: l'être contingent est *statique* et *dynamique*, il est *être* et *action*. La première des preuves physiques ne distinguait pas ces deux aspects de la réalité, le

présent argument prouve l'existence de Dieu en remontant à la raison suffisante de l'action finie et contingente.

Il existe dans le monde des actions réelles par lesquelles des êtres en puissance passent à l'acte sous l'influence d'agents finis et contingents. A cette *action* il faut une cause première, à ces *mouvements*, un premier moteur *efficient* qui meuve sans être mù, qui de sa plénitude communique, sans s'appauvrir, des perfections qu'il n'a pas reçues.

Ce premier moteur *immobile* ne peut être que l'être parfait : c'est Dieu.

ART. IV. — Le mouvement physique

L'existence du mouvement *physique* ou, comme disent les scolastiques, du mouvement *local* fournit-elle une preuve distincte de celle qui procède du mouvement métaphysique?

Si l'on admettait avec Descartes l'inertie absolue de la matière, on ce sens qu'il faille lui refuser toute qualité active et la considérer comme susceptible seulement de transmettre une impulsion passivement reçue, la réponse affirmative s'imposerait. Il n'en est pas de même si, d'accord avec les sciences de la nature, on reconnaît que la matière est douée de forces actives, et particulièrement *motrices*, très considérables.

Le mouvement local ne semble donc pas exiger par lui-même, à titre spécial, l'intervention de la cause première : il résulte du mouvement métaphysique et se rattache par lui au premier moteur.

CHAPITRE III

DIEU PROUVÉ PAR L'ORDRE DU MONDE — ARGUMENT DES CAUSES FINALES OU TÉLÉOLOGIQUE

L'argument dit *des causes finales* remonte à la plus haute antiquité. On peut en suivre la trace depuis Bossuet jusqu'à Platon et Pythagore, qui lui-même l'avait emprunté à Anaxagore. C'est de ce dernier philosophe qu'Aristote a écrit : « Quand un homme vint à paraître qu'il y avait dans la nature une intelligence, cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé la raison au milieu des folies de ses devanciers. »

On sait que Voltaire lui-même faisait grand cas de cet argument :

L'univers m'embarrasse et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Et Kant, tout en faisant des réserves sur sa valeur, veut qu'on le cite toujours avec respect, comme la plus ancienne et la plus claire des preuves de l'existence de Dieu.

Avant d'énoncer l'argument lui-même, il importe de rappeler quelques principes.

ART. I. — Notion de la cause finale.

1. La *fin* d'une chose, nous l'avons dit (Voir Ontologie, p. 375), est *ce pour quoi* cette chose est faite; en d'autres termes, c'est le *but* et la *destination* de cette chose : ainsi la fin d'une horloge est d'indiquer l'heure, et la fin d'un couteau est de couper (1).

Cette fin, qui *n'existe pas encore* en elle-même, influe réellement sur l'action de l'agent et, par suite, sur la production même de l'effet. Il faut évidemment que, pour exercer cette influence, la fin préexiste déjà en quelque manière. Comment en effet l'avenir pourrait-il agir sur le présent et ce qui n'est pas encore influencer sur ce qui est? Ce n'est pas en elle-même qu'elle préexiste ainsi, mais seulement dans l'*intention* de l'ouvrier, suivant l'adage scolastique : *quod est primum in intentione est ultimum in executione*. Il faut donc distinguer ici la fin *obtenue* et la fin *voulue*, la fin dans la *réalité* et la fin dans l'*idée* : la fin n'est donc vraiment cause qu'en tant que conçue et voulue, c'est-à-dire en tant qu'elle préexiste à l'état d'idée et d'intention dans l'intelligence de l'agent (2).

2. On comprend dès lors que toute finalité, toute *cause finale* suppose nécessairement une intelligence qui la conçoit; et par suite que, si nous parvenons à découvrir dans le monde la présence non équivoque d'intentions et de finalités, nous serons en droit de conclure qu'il est l'œuvre d'une cause intelligente. C'est précisément là ce que se propose l'argument des causes finales.

ART. II. — Argument des causes finales.

§ 1. **Énoncé.** — 1. Bossuet le formule en ces termes : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, des moyens

(1) On distingue la *fin de l'ouvrage* (*finis operis*) et la *fin de l'ouvrier* (*finis operantis*). La première est la destination de l'objet en vertu de sa nature, comme de couper ou de marquer l'heure; la seconde, qui est proprement l'*intention*, est le but que se propose l'ouvrier en confectionnant l'objet, comme par exemple, de rendre service ou de s'enrichir. Nous ne parlons ici que de la première, qui seule peut se déduire de la considération de l'objet lui-même.

(2) « Je me promène pour ma santé, dit Aristote; la santé est donc la cause (finale) de la promenade, et la promenade est à son tour la cause (efficiente) de la santé. L'idée et le désir de la santé déterminent la promenade (*nexus idealis*), et la promenade détermine la santé réelle (*nexus effectivus*). » C'est en ce sens que les scolastiques disaient de la cause finale, qu'elle est cause de la cause.

propres à obtenir certains effets, montre aussi une intention, un dessein préconçu, et par suite, une cause intelligente. Or le monde est une œuvre où éclatent partout l'ordre le plus admirable, les dispositions les mieux prises en vue des fins à atteindre; il est donc l'œuvre d'une cause intelligente. »

2. La majeure est évidente : elle n'est qu'une application du principe de causalité. En effet, c'est le propre de la raison d'établir l'ordre, de disposer les moyens en vue d'une fin. « L'ordre, dit Bossuet, ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. » D'autre part, s'il y a de l'ordre, c'est-à-dire de la raison dans le monde, il doit y en avoir dans son auteur, car *il ne saurait y avoir plus de perfection dans l'effet que dans la cause* (Descartes).

3. Le point est d'établir la mineure. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici de prouver *a posteriori* et par les faits que *tout a sa fin*. C'est là une vérité que l'expérience est aussi incapable d'établir que d'ébranler; car les choses peuvent très bien avoir leur fin, sans que nous sachions quelle elle est. Tout ce qu'on demande, c'est de citer quelques exemples évidents de finalité.

§ 2. **Exemples de finalité.** — Pour les découvrir sûrement, distinguons d'abord avec les scolastiques et avec Kant, une *finalité interne* et une *finalité externe*.

1. Par *finalité interne* on entend l'appropriation de toutes les parties d'un être en vue du bien de cet être lui-même; tandis que la *finalité externe* est l'appropriation d'un être par rapport à d'autres êtres.

Or, si les finalités externes que nous croyons saisir sont souvent hypothétiques, les finalités internes sont au contraire très certaines.

Ainsi on peut se tromper en affirmant que la fin des moutons est de nous fournir de la laine et celle de la betterave de nous fournir du sucre; que le coq a été créé pour nous empêcher de dormir trop longtemps, « que le melon a été divisé en tranches par la nature afin d'être mangé en famille »; mais on ne se trompera pas en disant que la laine du mouton est destinée à le réchauffer lui-même; que le suc de la betterave et la fécule de la pomme de terre sont des réserves alimentaires destinées à nourrir le germe de ces plantes.

Quant à la *finalité externe* des créatures par rapport à l'homme, ce qu'on peut affirmer, c'est que toutes choses ayant été créées pour l'homme (1), Dieu se devait d'établir entre elles et lui une certaine

(1) On conteste assez volontiers aujourd'hui que le monde ait été créé pour l'homme. On se plaît à ne voir dans cette croyance qu'une illusion assez semblable à celle qui nous porte à croire que le point de la sphère terrestre où nous nous trouvons est

appropriation plus ou moins lointaine, tout en laissant à l'homme le soin de les adapter plus immédiatement à ses besoins par sa propre industrie. Aussi bien l'homme raisonnable pouvant lui aussi établir des finalités et modifier les choses pour son usage, il ne convenait pas que Dieu, qui ne fait rien de superflu, pourvût par lui-même au détail de nos besoins aussi directement qu'il l'a fait pour les êtres sans raison.

2. C'est donc dans le domaine de la finalité interne qu'il convient de chercher des preuves non équivoques de l'ordre qui règne dans le monde, et par suite, de l'intelligence qui a présidé à sa création.

a) Or, quoi de plus frappant sous ce rapport que la structure de l'être vivant, et la merveilleuse adaptation de ses organes à la fonction qu'ils ont à remplir ! C'est en étudiant l'œil, cet admirable instrument d'optique, que Littré se convertit à la doctrine des causes finales. « Quoi, disait Newton, celui qui a formé l'œil pouvait-il ignorer les lois de l'optique ? » De même le cœur, cette machine hydraulique si savante, avec ses cloisons et ses soupapes, est évidemment organisé pour recevoir le sang et le renvoyer dans les organes.

b) L'instinct des animaux, des plus humbles surtout, de l'abeille, de l'araignée, de la fourmi, les pousse à accomplir des actes, non seulement appropriés à leur propre conservation, mais encore aux besoins d'une progéniture que la plupart ne connaîtront jamais : or toute adaptation de moyens à une fin suppose la raison. Cette raison n'est évidemment pas celle de l'animal, qui agit fatalement et à l'aveugle. Reste donc qu'elle soit celle du Créateur lui-même, qui a approprié d'avance l'instinct au bien de l'individu et de l'espèce.

c) Que dire de l'harmonie des sphères célestes ? S'il a fallu le génie d'un Copernic, d'un Képler et d'un Newton pour en découvrir quelque chose, quelle doit être la sagesse de celui qui l'a conçue et exécutée !... Quelqu'un demandait à Newton la preuve de l'existence de Dieu. Ce grand homme se contenta de montrer le ciel en disant : « Voyez ! *Cæli enarrant gloriam Dei.* »

précisément le point le plus élevé du globe. On cite avec complaisance l'oie de Montaigne et le vautour de Ben Jonhson, qui se figuraient, eux aussi, que tout était fait pour eux. On en appelle à Platon : « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne réfléchis pas que tout ce qui arrive, arrive en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie plus heureuse ; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers » (X^e livre des *Lois*).

— Et cependant, à moins de supposer que le moyen soit supérieur à la fin ; à moins de nier la supériorité de la nature humaine sur toutes les autres, ou l'enchaînement et la subordination de toutes les créatures en un vaste système de moyens et de fins, c'est-à-dire, à moins de nier l'ordre du monde et l'existence d'un créateur intelligent, il faut bien admettre, avec Aristote, Leibniz et les plus grands philosophes, que tout ici-bas existe pour l'homme. Kant lui-même reconnaît que, *sans l'homme, toute la création serait déserte, inutile et sans but final.*

Concluons que le monde est l'ouvrage d'une intelligence supérieure qui ne peut être que Dieu.

Impossible d'échapper à cette conclusion, à moins de nier l'ordre de l'univers : ce qui équivaut à nier la science et l'évidence elle-même ; ou d'affirmer que l'ordre peut exister sans une pensée ordonnatrice : ce qui revient à nier la raison ; ou de prétendre que la pensée ordonnatrice peut exister en dehors d'un sujet pensant : ce qui est le comble de l'abstraction réalisée ; ou enfin, que le monde est lui-même le sujet de la pensée qui le régit : ce qui serait tomber dans toutes les contradictions du panthéisme.

Tel est l'argument des causes finales. Stuart Mill avoue lui-même « qu'il est le meilleur et le plus saisissant, et qu'il serait difficile de trouver en faveur du théisme une preuve plus forte que celle qui consiste à dire que l'œil doit avoir été fait par un être qui voit, et l'oreille par un être qui entend ».

ART. III. — **Valeur et portée véritable de l'argument des causes finales.**

Cet argument est en lui-même très solide et très populaire ; toutefois il ne faut pas s'en exagérer la portée, ni lui demander ce qu'il ne prouve pas.

1. La critique que Kant en a faite ne lui enlève rien de sa force, mais elle nous oblige à reconnaître que, par lui-même, l'ordre du monde

a) Prouve bien contre les matérialistes l'existence d'une intelligence *supérieure*, très sage, mais non pas précisément l'existence d'une intelligence *infinie* ; car, quelque admirable qu'il soit, cet ordre n'est pas infini en perfection : or on n'a pas le droit de conclure le plus du moins.

b) Il prouve bien l'existence d'une intelligence *ordonnatrice* de la matière, non d'une cause *créatrice*.

c) Enfin il ne prouve pas nécessairement l'unité absolue, c'est-à-dire *l'unicité* de Dieu ; car, outre qu'au delà de notre univers, il peut exister d'autres mondes dont l'auteur nous serait inconnu, une certaine *unité morale*, résultant de l'entente préalable entre plusieurs causes, suffit à expliquer l'unité du plan qui règne dans le nôtre.

2. Il est facile de satisfaire à ces scrupules, en donnant à l'argument des causes finales le complément métaphysique qui lui permettra de conclure logiquement à l'existence d'une cause infinie, créatrice, unique, c'est-à-dire de Dieu.

En effet, cette intelligence supérieure, ordonnatrice du monde, a en elle-même sa raison suffisante, ou elle l'a en un autre être ; en d'autres termes, elle est elle-même produite ou improduite.

Si elle est produite, la question revient, jusqu'à ce que nous arrivions à une cause première, improduite, éternelle, infinie, unique, qui est Dieu.

CHAPITRE IV

OBJECTIONS CONTRE L'ARGUMENT DES CAUSES FINALES

ART. I. — **Objection générale.**

Les adversaires de la finalité posent en principe qu'il est anti-scientifique dans l'explication des phénomènes d'invoquer des causes finales et intentionnelles là où les causes efficientes suffisent. Or, d'après eux, l'ordre du monde peut s'expliquer par le jeu spontané des forces naturelles; rien n'autorise donc à lui chercher des causes finales et à supposer qu'il a préexisté dans une intelligence à l'état d'idée et d'intention. En réalité, ce n'est pas *afin* que les êtres existent, agissent et se perpétuent qu'ils en possèdent les moyens; c'est au contraire *parce qu'ils* en possèdent les moyens qu'ils vivent et se perpétuent. Ainsi raisonnait déjà Lucrèce :

... *Nil natum est in corpore ut uli
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum.*

Oui si les êtres sont tous si parfaitement adaptés à leur fonction, la raison en est simple, c'est que tous ceux qui ne l'étaient pas ont disparu.

En définitive, rien n'existe que ce qui peut exister; c'est là un fait nécessaire et non la preuve d'une sagesse supérieure.

— Cette argumentation ne nous paraît pas décisive, le mécanisme n'excluant nullement la finalité, et un *effet* pouvant être en même temps un *but*.

De ce qu'une horloge marque les heures *parce que* ses rouages sont bien ajustés, on n'a pas le droit de conclure que ceux-ci n'ont pas été ajustés *afin* de marquer les heures; et dire que, si elle n'était pas construite convenablement, elle se serait arrêtée depuis longtemps, ne dispense point de recourir à un horloger qui l'a construite avec intention et intelligence. De même, affirmer que l'oiseau vole *parce qu'il* a des ailes, et que, s'il existe, c'est qu'il est bien constitué, ne supprime nullement la question de savoir *qui* l'a organisé et *pourquoi* il a des ailes.

Or nous prétendons qu'il les a reçues du Créateur *pour* voler; que c'est l'idée préconçue du vol comme *fin*, qui a présidé à l'organisation spéciale de l'oiseau et décidé son auteur à lui donner des ailes comme *moyen*; en d'autre termes, que le vol est la *cause finale* des ailes.

— Que répondent les adversaires de la finalité?

Démocrite et, après lui, Epicure et Lucrèce invoquent le *hasard*; ils prétendent expliquer l'ordre du monde par la combinaison fortuite des atomes. — C'est l'objection antique.

De leur côté, Herbert Spencer et ses disciples ont recours à *l'évolution*, c'est-à-dire à cette prétendue loi primordiale, en vertu de laquelle tout ce qui existe tend de soi-même et fatalement à passer sans cesse de l'homogène à l'hétérogène, du plus simple au plus composé par une différenciation et une intégration successives selon un rythme nécessaire. Ainsi s'expliquent, dans cette hypothèse l'ordre du monde, l'origine, la diversité et la perfection des êtres, l'harmonie de leurs rapports et tout ce que nous admirons ici-bas, sans qu'il soit besoin de recourir à des causes finales et à l'intervention d'une intelligence supérieure qui ait tout prévu et tout organisé. — C'est l'objection moderne.

ART. II. — **Objection antique. — Le hasard.**

§ 1. — **La notion de hasard.**

Et d'abord, que faut-il entendre par le hasard?

1. Pour nous, intelligences bornées, le hasard est une notion essentiellement négative qui n'exprime que notre ignorance. De fait, plus un être est ignorant, et moins il est capable de saisir la relation qui existe entre les phénomènes et leurs causes, plus s'étend pour lui le domaine du hasard.

Et quia sæpe latent causæ, fortuna vocatur (Ovide).

Pour Dieu au contraire, qui est la sagesse infinie, le hasard n'existe pas; car, sachant tout, il prévoit tout et rien n'arrive sans son ordre ou sa permission. « Où préside une raison infinie, dit Bossuet, le hasard ne peut avoir lieu. »

2. A. Cournot, dans son *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, a donné du hasard une notion vraiment scientifique.

Parmi les séries causales qui se déroulent dans l'univers, il distingue celles qui, étant solidaires les unes des autres, exercent l'une sur l'autre une certaine influence, et celles qui sont absolument indépendantes les unes des autres. Or, dit-il, que deux ou plusieurs de ces séries indépendantes viennent à interférer, leur rencontre sera dite fortuite. Soit, par exemple, la mort de Desaix succombant à Marengo et la mort de Kléber assassiné au Caire : le fait que ces deux événements, absolument indépendants l'un de l'autre, soient arrivés le même jour, doit être considéré comme un coup du hasard.

Le hasard est donc la négation même de la finalité et de l'intention : il consiste dans la coïncidence imprévue de deux ou de

plusieurs phénomènes, dont les causes naturelles n'ont entre elles aucun rapport final.

3. Il s'ensuit que le trait caractéristique du hasard, ce qui le distingue essentiellement de la causalité, c'est l'*inconstance*, l'*irrégularité*. Ainsi, qu'en jouant aux dés je fasse une fois ou deux fois raffe de six après l'avoir solennellement annoncé, cela peut être fortuit; mais que cette coïncidence se répète vingt, trente et cent fois de suite, sa constance même exclut toute idée de hasard, et il n'est personne qui n'en conclue que les dés sont pipés.

Or l'ordre qui règne dans le monde est tout à la fois très compliqué et très stable; les phénomènes sont régis par des lois constantes, dont on peut prévoir avec certitude les effets; chaque espèce animale, même la plus chétive, se compose d'un nombre immense d'individus, qui tous reproduisent, sans exception et jusque dans les derniers détails, la même structure, les mêmes rapports invariables entre les parties. Qui osera soutenir qu'une pareille régularité et une pareille constance soient un pur effet du hasard, c'est-à-dire de l'inconstance et de l'irrégularité mêmes, et que cet ordre admirable n'ait d'autre principe que le désordre? Telle est cependant la théorie d'Epicure.

§ 2. — Théorie d'Epicure.

1. Épicure part de ce supposé que la matière existe de toute éternité sous forme d'atomes en nombre infini, se mouvant continuellement dans le vide, et réalisant ainsi l'une après l'autre toutes les combinaisons possibles. La combinaison d'où résulte le monde actuel a donc dû se produire, elle aussi, un jour ou l'autre, et cela mécaniquement, en vertu du hasard même. Comme le dit Lucrèce, « Dans les siècles infinis du passé, les atomes ont essayé tous les arrangements et ont fini par arriver à des combinaisons durables : de là l'ordre actuel du monde. »

L'ordre que nous admirons n'est donc pas un ordre *préconçu*, mais un ordre *résultant*; car il n'est en définitive que l'ordre qui a réussi, et c'est précisément parce qu'il était ordonné qu'il a réussi et qu'il dure; car si les combinaisons qui se sont produites avant celle-ci ont disparu, c'est que, étant désordonnées et chaotiques, elles n'étaient pas viables.

2. Cette hypothèse, plus ou moins modifiée dans ses détails, a été reprise par certains modernes sous le nom de *mécanisme matérialiste*.

Ils remarquent qu'il ne suffit pas d'objecter, comme on fait quelquefois, l'impossibilité d'admettre que tout un poème, tel que l'Iliade par exemple, puisse résulter d'un arrangement fortuit de lettres jetées au hasard. Ils répondent que l'Iliade n'est après tout qu'une certaine quantité de lettres de l'alphabet grec, et que, si l'on suppose une urne contenant un nombre suffisant de ces

caractères, la combinaison appelée *Iliade*, qui est possible après tout, puisqu'elle existe, se produira nécessairement une fois ou l'autre, pourvu qu'on répète suffisamment les expériences.

§ 3. — Discussion de cette hypothèse.

Faisons abstraction des absurdités inhérentes à la cosmogonie épicurienne : des atomes en nombre infini qui viennent on ne sait d'où ; un mouvement sans moteur, etc., sans parler de ce *clinamen* imaginé pour les besoins de la cause, c'est-à-dire de cette faculté qu'ont les atomes de dévier spontanément de leur direction première afin de pouvoir se rencontrer, et remarquons d'abord :

1. Qu'on n'a pas le droit d'affirmer que toutes les combinaisons possibles doivent nécessairement se produire une fois ou l'autre : les combinaisons les plus simples pouvant très bien se répéter indéfiniment aux dépens des plus complexes, qui ne se présenteront jamais (1).

2. Autre difficulté plus grave : le monde actuel est possible, disent les mécanistes, puisqu'il existe, et on est porté à le leur accorder comme une chose qui va de soi, sans songer que c'est là postuler ce qui est en cause ; la question étant précisément de savoir si ce monde est possible *en dehors de toute cause intelligente*. Or, nous l'avons montré (voir p. 355), si l'on ne suppose une intelligence ordonnatrice, il ne peut être question d'aucune possibilité : l'essence ou la nature des choses, c'est-à-dire leur *possibilité intrinsèque*, étant fondée sur l'essence divine *intelligente*.

3. Enfin, comment admettre que la vie et la pensée aient pu résulter d'une combinaison fortuite d'éléments matériels, dût-elle se renouveler un nombre infini de fois ? « Quelle plus grande absurdité, dit Montesquieu, qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents ! » — De fait, toute la question des causes finales se ramène à ce dilemme : ou l'intelligence a fait le monde matériel, ou le monde matériel a fait l'intelligence ; pas de milieu.

ART. III. — Objection moderne. — L'évolution.

Nous avons exposé et critiqué plus haut (pp. 424 et 426) la théorie évolutionniste considérée en général, et fait ressortir les hypothèses multiples qu'elle accumule si gratuitement. Nous la considérons ici au point de vue particulier des causes finales, dont,

(1) A ne considérer même que les seuls rapports quantitatifs, il est évident que des multitudes strictement infinies de combinaisons sont possibles. Par exemple, la circonférence et son rayon étant incommensurables, il est possible de combiner entre elles à l'infini des fractions de l'une et de l'autre.

elle aussi, se déclare l'adversaire en prétendant substituer à la finalité intelligente le mouvement fatal et continu de l'être vers la perfection.

Nous soutenons au contraire que, bien loin de supprimer le besoin d'une finalité, l'évolutionnisme la suppose et la réclame impérieusement.

Remarquons en effet que, par évolution, Herbert Spencer n'entend pas un mouvement quelconque et fortuit, comme celui d'Épiqueure, mais un mouvement vers le mieux, un mouvement régulier et continu qui emporte les êtres vers des combinaisons de plus en plus élevées, de plus en plus parfaites. Or, nous l'avons dit, le mouvement étant de lui-même également possible dans un sens ou dans l'autre, il faut expliquer pourquoi il s'opère ici dans le sens du progrès plutôt que vers la décadence.

On invoque une loi prétendue essentielle qui entraîne fatalement les êtres à la perfection; on soutient que la « nature, profondément utilitaire, marche à ses fins avec un instinct infailible, ... en sorte que, sans être le déroulement d'un plan divin, l'évolution de l'univers n'en offre pas moins une direction qu'elle prend d'elle-même, un sens qu'elle fait sortir de son chaos apparent.... » Autant de phrases vides de sens qui reviennent à dire : « Quoiqu'il n'y ait pas de plan divin, tout se passe comme s'il y en avait un. » Qui se contenterait d'une pareille explication?

N'est-il pas évident, au contraire, que toute loi suppose un législateur, que tout ordre suppose une pensée ordonnatrice et que cette tendance vers le mieux que l'on constate dans la nature lui a été imprimée par une cause intelligente, extérieure et supérieure à la nature elle-même?

Nous pouvons donc conclure que, sans Dieu, l'évolution, pas plus que le hasard, ne saurait expliquer l'ordre et l'harmonie de l'univers, par cette raison bien simple qu'il ne peut y avoir dans l'effet plus de perfection que dans la cause.

APPENDICE

L'existence de Dieu et le progrès des sciences.

Est-il vrai, comme on l'a soutenu quelquefois, que l'argument des causes finales, jadis si populaire, perde chaque jour de son crédit à raison du progrès des sciences? Autrefois, dit-on, on voyait Dieu partout : dans le tonnerre, dans les tremblements de terre, dans le mouvement des astres; aujourd'hui tous ces phénomènes s'expliquent naturellement. A mesure que la science avance, Dieu recule; elle finira par l'éliminer complètement. « Après avoir perdu les vastes domaines de la nature, dit Vacherot, Dieu est en train de perdre les domaines plus obscurs de l'histoire, et bientôt il lui faudra céder ces profonds et intimes domaines de la conscience, qui sont ses derniers retranchements.

Nous prétendons au contraire que, loin de perdre de son autorité par le progrès des sciences, la preuve de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature y puise chaque jour une nouvelle force et un nouvel éclat, et que, plus la science avance dans la connaissance du monde, plus elle trouve qu'il justifie son beau nom de κόσμος (ordre et beauté).

1. Remarquons d'abord que, en nous faisant découvrir un plus grand nombre d'intermédiaires dans la série des causes, et en nous interdisant ainsi de recourir à l'action immédiate de la divinité dans l'explication des phénomènes de la nature, la science ne diminue en rien la nécessité d'une cause première, et qu'il est vraiment puéril de prétendre se passer de Dieu, parce que le tonnerre est un effet de l'électricité, et le mouvement des astres un effet de l'attraction.

Du moins, dit-on, la théorie de l'évolution a-t-elle fortement ébranlé l'hypothèse d'une cause première. — En aucun façon. Croyons-en H. Spencer lui-même, le philosophe de l'évolution : « L'hypothèse de la nébuleuse primitive, dit-il, premier anneau de la série évolutive, ne supprime pas le mystère des origines. Le problème de l'existence n'est pas résolu, il est simplement reculé... La genèse d'un atome n'est pas plus facile à concevoir que la genèse d'une planète » (*Essais*, t. I, p. 299). En d'autres termes, la nécessité d'une cause première est toujours aussi absolue, aussi inéluctable.

2. Il en est de même sur le terrain de la finalité. Sans doute la science ne connaît pas toutes les fins, pas plus qu'elle ne connaît toutes les causes; mais chaque jour elle en découvre de nouvelles, aussi ingénieuses qu'imprévues. Darwin montre le rôle de certains insectes dans la fécondation des plantes; le rôle des vers de terre dans la formation de l'humus; la raison d'être de certains instincts bizarres ou de certaines conformations anormales qu'on remarque chez quelques animaux. Bien loin que le principe de finalité se soit jamais trouvé en défaut, c'est lui qui met les savants sur la trace de leurs plus belles découvertes. C'est lui qui a guidé Cuvier dans ses recherches sur l'anatomie comparée, lui qui a suggéré à Harvey l'hypothèse de la circulation du sang, etc.

3. Sans doute, on s'est parfois trop hâté de préjuger la destination des choses, et, sans y prendre garde, l'homme a substitué ses pensées aux pensées du Créateur; mais, si la science a dû sous ce rapport redresser bien des erreurs, c'a toujours été pour substituer des finalités plus profondes et plus admirables à celles qu'on avait admises jusque-là, et pour ramener à la loi générale bien des irrégularités qui embarrassaient nos pères.

Autrefois, on croyait les infiniment petits indignes de la Providence; on pensait que là du moins régnait le hasard; on y admettait les générations spontanées, les transformations plus ou moins fortuites. La découverte du microscope a dissipé toutes ces ténèbres et fait briller dans ce chaos la finalité la plus évidente. « En plongeant si bas dans la vie, dit un savant, je croyais y rencontrer le hasard, et j'y ai trouvé partout l'ordre le plus admirable. » *Deus magnus in magnis, maximus in minimis*, a dit un saint Père.

4. A son tour, le télescope nous a fait pénétrer plus avant dans le monde des infiniment grands; là encore, que de merveilles inconnues se sont révélées à nos regards! « Aux anciens, le soleil paraissait grand comme le Péloponèse; aujourd'hui, les plus habiles le trouvent un million de fois plus grand que la terre. Ils ne comptaient que 1.022 étoiles; qui ose aujourd'hui les compter, en évaluer la distance ou les dimensions? » Ainsi parlait Malebranche de son temps; que ne dirions-nous pas aujourd'hui après deux siècles de progrès et de découvertes?

5. Sans doute, là encore, la science a changé bien des choses, mais en vérité, qui osera soutenir que le ciel de Copernic, de Képler et de Newton chante moins haut la gloire et la sagesse de Dieu, que le ciel de Ptolémée et des anciens?

On dit : Ne nous hâtons pas d'admirer, car notre science est trop incomplète. C'est mal raisonner; car, si nous admirons tant le monde que nous connaissons si peu, que sera-ce quand nous le connaîtrons davantage!

— Concluons que, loin de refouler Dieu de la nature, le progrès de la science consiste précisément à nous faire mieux comprendre les merveilles de la création et à nous pénétrer de plus de respect et d'amour pour son auteur. C'est là sa mission la plus sublime.

SECTION II. — PREUVES MÉTAPHYSIQUES

CHAPITRE UNIQUE

TROIS ARGUMENTS DITS MÉTAPHYSIQUES

Les preuves métaphysiques sont celles qu'on prétend tirer directement des idées de raison, sans aucun recours à l'observation.

On en distingue généralement trois : la preuve ontologique, par l'*analyse* de l'idée de parfait; la preuve cartésienne, par l'*origine* de l'idée de parfait, et la preuve platonicienne, par l'*existence* des idées éternelles.

ART. I. — Preuve ontologique.

§ 1. **Énoncé.** — Cette preuve est célèbre entre toutes dans l'histoire de la philosophie par les discussions auxquelles elle a donné lieu. Ébauchée par saint Augustin, elle a reçu de saint Anselme (1033-1109) sa forme rigoureuse.

1. Dans son *Proslogium*, seu *fides quærens intellectum*, saint Anselme débute par ces mots de l'Écriture : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*; et il s'applique à démontrer qu'en effet nier l'existence de Dieu est une véritable démence, une révoltante contradiction.

Tout homme, dit-il, a l'idée d'un être tel qu'il n'en peut concevoir de meilleur. Donc cet être existe; c'est l'être parfait, c'est Dieu. De fait, si cet être existait seulement dans notre pensée, et non dans la réalité, je pourrais le concevoir *meilleur*, en lui attribuant l'existence réelle, car ce qui existe vaut évidemment mieux que ce qui n'existe pas. Or, par hypothèse, je ne puis le concevoir meilleur; je ne puis donc le concevoir non-existant, et c'est une contradiction dans les termes de nier l'existence de Dieu.

2. Descartes a repris à son compte cet argument; il le propose sous forme directe : Dieu, dit-il, est l'être qui possède toutes les perfections; or l'existence est une perfection, donc Dieu existe.

En effet, l'être contingent est, par définition, celui qui peut

être ou ne pas être; son idée ne renfermant pas la notion d'existence, celle-ci ne peut lui être attribuée qu'en vertu d'un jugement synthétique. Au contraire, affirmer que Dieu existe, c'est énoncer un jugement analytique; car, l'être nécessaire ne pouvant pas ne pas être, l'attribut est ici de l'essence même du sujet; et il est aussi contradictoire de concevoir Dieu non-existant, que de concevoir un triangle dont les trois angles ne seraient pas égaux à deux droits, ou une circonférence dont tous les points ne seraient pas à égale distance de son centre (1).

3. A son tour. Leibniz admet cette preuve, mais il prétend qu'il faut la compléter en démontrant d'abord la possibilité de l'être absolument parfait. Aussi propose-t-il la formule suivante : l'être dont l'essence implique l'existence, existe, s'il est possible; or Dieu est l'être dont l'essence implique l'existence; donc Dieu existe, s'il est possible.

Leibniz s'applique ensuite à établir la possibilité de l'être nécessaire, soit en montrant que, s'il était impossible, tous les êtres contingents le seraient également, puisqu'ils n'existent que par lui; soit en montrant que l'être parfait, étant être pur sans aucun mélange de non-être, ne saurait impliquer de contradiction (2).

§ 2. Critique. — L'argument ontologique est absolument *a priori*, purement *métaphysique*, sans aucun élément d'observation; il se borne à l'analyse d'une idée et s'appuie uniquement sur le principe de contradiction. Là est son originalité; mais, disons-le, là est aussi sa faiblesse.

1. En fait, il a été l'objet des appréciations les plus diverses : acclamé par les uns comme un éclair de génie, écarté par les autres comme un simple paralogisme. Dès le ^x^e siècle, le moine Gaunilon, dans un écrit qu'il intitule spirituellement *Liber pro insipiente*, croit réfuter l'argument de saint Anselme en le réduisant à l'absurde, et tente de montrer qu'on prouverait avec autant de raison l'existence des *Iles Fortunées*, c'est-à-dire des îles les plus parfaites qui se puissent concevoir. Saint Thomas et les grands scolastiques y voient une pétition de principe; Descartes

(1) On dit généralement que Descartes a *trouvé* cet argument dans ses propres méditations. Nous n'y contredirons point. Toutefois, il est permis de supposer, avec Leibniz, qu'il en avait reçu le germe à La Fleche, dans les études de philosophie scolastique qu'il y avait faites chez les Jésuites, et que, en le formulant dans le *Discours de la méthode*, il en aura eu quelque réminiscence inconsciente.

(2) Bossuet développe magnifiquement ce point dans ses *Élévations* : « L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison de l'être. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas, plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien?... »

et Leibniz le trouvent concluant; il en est de même de Fénelon. Kant le rejette comme un pur sophisme; Hegel l'admire et le défend contre Kant.

On reconnaît assez généralement aujourd'hui que cet argument est plus ingénieux que solide; toutefois les réfutations que l'on en a faites sont de valeur fort inégale.

2. Les uns, à la suite de Gaunilon, supposant admises l'*objectivité idéale* ou *réalité essentielle* et la *cohérence interne* des notions d'être infiniment parfait et d'existence nécessaire, argumentent ainsi : En constatant que l'idée d'existence est contenue dans l'idée de perfection absolue, je prouve bien qu'il serait absurde de *concevoir* un être absolument parfait, sans le *concevoir* existant, mais je ne prouve pas que cet être *existe réellement*, car autre chose est l'existence simplement pensée, et autre chose l'existence effective. La conclusion a donc une valeur purement logique et formelle, non une valeur ontologique et réelle; en d'autres termes, elle exprime l'accord de la pensée avec elle-même, mais non l'accord de la pensée avec la réalité; et le sophisme consiste précisément à conclure à une *réalité*, alors qu'on n'a qu'une abstraction pour point de départ.

3. Telle est aussi la critique de Kant. Il est évident, dit-il, que l'existence est contenue dans l'idée de parfait; mais elle y est, comme quelque chose peut être contenu dans une idée, à savoir d'une manière abstraite, comme simple représentation intellectuelle, et non dans sa réalité concrète. C'est donc un sophisme de substituer dans la conclusion l'existence réelle et concrète à l'existence purement idéale, qui seule est contenue dans les prémisses : à peu près comme si l'on disait que l'idée de montagne d'or renferme de l'or pesant et monnayable; ou, comme si, « à un crochet peint sur un mur, on prétendait suspendre une chaîne réelle » (Taine).

4. Descartes, Leibniz et saint Anselme lui-même, ont depuis longtemps réduit à néant cette critique. Dans sa réponse à Gaunilon, saint Anselme lui faisait remarquer que l'existence *actuelle* nécessaire n'étant pas contenue dans la notion même des Iles Fortunées, on pouvait sans contradiction admettre le *concept* de ces Iles sans conclure à leur existence réelle, mais qu'il n'en va pas de même de la notion d'être parfait ou d'être nécessaire : on ne saurait en effet sans contradiction admettre la valeur de la *notion* d'être nécessaire et tenir en même temps que l'être *nécessaire* peut rester à l'état de simple *possible*. S'il est possible, il existe, disait avec raison Leibniz. Or Gaunilon et ses partisans admettent cette possibilité; ils ne peuvent donc refuser la conséquence et nier l'existence, à moins de supposer, d'accord avec Kant, que notre esprit obéit à des lois purement subjectives et que les né-

cessités objectives qui s'imposent à lui ne lui permettent de rien conclure pour l'ordre des choses en soi.

5. La véritable réfutation de l'argument de saint Anselme est celle que semblait insinuer Leibniz : « l'être nécessaire existe s'il est possible », mais au lieu de continuer avec Leibniz : « or il est possible... », nous poursuivrons ainsi : or sa possibilité ne nous est pas donnée avec évidence purement *a priori* : le concept d'être est analogue et l'analyse que j'en puis faire ne me révèle pas les degrés de perfection qu'il comporte ; le concept de nécessaire pourrait donc fort bien lui être incompatible. Seule l'expérience, en me donnant les êtres contingents, me conduira en vertu du principe de raison suffisante, à l'affirmation de l'existence d'un être nécessaire, j'arriverai ainsi en même temps et à l'existence et à la notion de l'être parfait : le point de départ de l'argument de saint Anselme sera ainsi fondé, mais, du coup, cet argument deviendra inutile.

§ 3. — Tentative de Kant pour ruiner l'argument de la contingence en le ramenant à l'argument ontologique.

1. Kant prétend que la preuve de l'existence de Dieu par la contingence, ou argument cosmologique, se ramène en définitive à l'argument ontologique. Dès lors, comme toutes les preuves valables ne sont que des formes variées de cet argument *a contingentia*, et que, d'autre part, l'argument ontologique est un paralogisme, il s'ensuit que l'existence de Dieu ne se prouve par aucun argument rationnel.

Voici le raisonnement de Kant :

« Si cette proposition est juste : tout être absolument nécessaire est en même temps l'être souverainement réel (et c'est là le *nervus probandi* de la preuve cosmologique)... je pourrai (dans ce cas) convertir la proposition absolument et dire : tout être souverainement réel est un être nécessaire. Or, comme cette proposition est déterminée *a priori* par ses seuls concepts, il faut que le simple concept de l'être le plus réel implique la nécessité absolue de cet être ; c'est exactement ce qu'affirmait la preuve *ontologique* et ce que la preuve cosmologique ne voulait pas admettre bien qu'elle basât là-dessus ses conclusions, quoique d'une manière cachée. »

2. Il est facile de dévoiler le vice de ce raisonnement de Kant : la conversion des formules de ces deux arguments a beau être dialectiquement correcte, elle est de nul effet pour le but qu'il se propose, car la raison pour laquelle l'argument ontologique est stérile et l'argument cosmologique efficace, n'est pas que leurs formules *abstraites* sont irréductibles, mais que, dans le premier, les concepts d'être parfait et de nécessairement existant ne sont

pas connus avec certitude comme intrinsèquement cohérents et donc objectivement valables, au moment où on les soumet à l'analyse, tandis qu'ils sont connus comme tels dans le second.

La tentative de Kant est donc vaine; son seul résultat est de nous faire constater une fois de plus que si l'argument ontologique est inefficace pour prouver l'existence réelle et concrète de Dieu, c'est uniquement faute de renfermer dans ses prémisses une notion ferme dont on puisse faire l'analyse en toute confiance.

ART. II. — **Preuve par l'origine de l'idée de parfait.**

Cet argument, qui appartient en propre à Descartes, est le premier de ceux par lesquels, au sortir de son doute méthodique, ce philosophe prétend se démontrer que Dieu existe.

§ 1. **Énoncé.** — Je doute, dit Descartes; or douter est une imperfection, car il vaut mieux arriver à la certitude sans passer par le doute. Je suis donc un être imparfait. Mais l'idée d'imparfait suppose l'idée de parfait dont elle est la négation; car, en toutes choses, on ne conçoit la négation que par l'affirmation (l'obscurité par la lumière, la mort par la vie, l'ignorance par la science, etc.).

D'où peut donc m'être venue cette idée de parfait? Non pas du néant, car le néant ne peut rien donner; non pas de moi-même, qui suis imparfait; non pas des autres êtres qui m'entourent, car ils sont limités comme moi. D'autre part, je ne puis l'avoir formée par combinaison; car j'ai beau ajouter le fini au fini, jamais je n'arriverai à l'infini et au parfait. Reste donc, conclut Descartes, que cette idée ait été mise en moi par un être réellement parfait, *comme la marque de l'ouvrier sur son ouvrage*. Donc Dieu existe.

§ 2. **Discussion.** — La critique de cet argument revient à rechercher quelle est en nous l'origine de l'idée de parfait.

1. Il est certain que toute idée, étant à la fois un acte de l'esprit et la représentation d'un objet, suppose le concours du sujet pensant et de l'objet pensé. Mais il ne s'ensuit point que toute idée ait en dehors de l'esprit un objet qui lui soit exactement conforme; certaines idées étant le résultat d'une combinaison, d'une abstraction ou d'une idéalisation de l'esprit. Or, quoi que dise Descartes, l'idée de parfait est de ce nombre.

2. Et d'abord, il est inexact que l'idée de parfait précède en nous l'idée d'imparfait; nous prétendons au contraire que c'est l'imparfait, tel que nous le fournit l'expérience, qui est *le premier*, non pas en soi sans doute, mais dans nos idées, et que, pour savoir qu'un être est imparfait, il n'est pas nécessaire de le comparer

avec le parfait, mais seulement avec un être moins imparfait que lui, puisque, en constatant qu'il manque d'une seule perfection, nous sommes assurés qu'il ne les possède pas toutes.

Quant à l'origine de l'idée de parfait, elle s'explique au moyen de l'abstraction. Il suffit en effet d'éliminer de l'idée d'imparfait la limite, tout en conservant la notion positive d'être qu'elle renferme, pour obtenir l'idée d'être sans limite, c'est-à-dire de parfait.

Il est donc inutile de recourir à l'intervention directe de Dieu pour expliquer en nous l'origine de l'idée de parfait, et l'argument cartésien se trouve sans valeur, comme partant d'un faux supposé (1).

ART. III. — Preuve tirée des vérités éternelles.

Cette preuve, que Platon indique en maint endroit de ses dialogues, a été développée par Leibniz, Fénelon et Bossuet.

§ 1. **Énoncé.** — Il est des vérités nécessaires, éternelles, immuables, absolument indépendantes des choses et de toute intelligence créée; telles sont, par exemple, les principes de la raison théorique et pratique, les vérités mathématiques et morales. Or toute vérité suppose nécessairement une intelligence dans laquelle et par laquelle elle subsiste; il faut donc admettre une intelligence nécessaire, éternelle, immuable, qui n'est autre que l'intelligence divine; donc Dieu existe.

« L'entendement, dit Bossuet, a pour objet des vérités éternelles. Ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain... Si maintenant je cherche où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même... Cet objet éternel, c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable et éternellement la vérité même. »

§ 2. **Discussion.** — Cette preuve élégante, quoique un peu vague, peut être admise ou rejetée, suivant l'interprétation qu'on lui donne.

1. Si l'on entend que Dieu, étant l'être premier, le principe

(1) Dans l'origine de l'idée de parfait, comme nous l'avons dit en Psychologie, deux choses sont à considérer : l'origine dialectique de cette idée, et son origine psychologique profonde. — Son origine dialectique s'explique par le procédé abstraktif rappelé à l'instant; son origine psychologique profonde provient de cet instinct de l'infini qui nous pousse à dépasser, par la pensée et le désir, tous les biens limités. Cet instinct profond de notre âme est bien la marque de l'ouvrier divin sur son ouvrage, mais il se prête difficilement à la méthode rigoureuse de l'argumentation métaphysique. — Nous le retrouverons dans les preuves morales.

de toute intelligence comme de toute réalité existante ou possible, est par là même aussi le fondement de toute vérité, l'argument est sans réplique; mais, ainsi entendu, il se ramène à l'argument de la cause première, et par suite, ne constitue pas une preuve nouvelle.

2. Si l'on prétend conclure directement du caractère éternel des vérités morales et métaphysiques à l'existence d'une intelligence éternelle dans laquelle elles subsistent nécessairement, à peu près comme de la nature d'une qualité on conclut à la nature de la substance à laquelle elle adhère, nous n'y saurions souscrire. En effet, l'éternité qui convient aux vérités de raison n'est, en somme, que leur nécessité abstraite, conçue indépendamment de la durée : éternité qui ne devient réelle qu'à condition de supposer l'existence concrète d'une intelligence vraiment éternelle qui les conçoive. On ne saurait donc démontrer celle-ci par celle-là; et cette preuve, elle aussi, se trouve défectueuse, comme impliquant une pétition de principe.

La conclusion, c'est que, faute de s'appuyer sur quelque donnée réelle et concrète qui permette de conclure logiquement à un infini qui soit en même temps réel et concret, aucune de ces trois preuves prétendues métaphysiques ne nous paraît valable; aussi ne les avons-nous rapportées qu'à titre historique.

SECTION III. — PREUVES MORALES

CHAPITRE UNIQUE

TROIS ARGUMENTS MORAUX

Les preuves morales sont ainsi nommées, non qu'elles se contentent d'une certitude approchée, mais parce qu'elles se déduisent de la nature morale de l'homme.

Elles se ramènent, elles aussi, à trois : une preuve *sociale* et historique, qui se tire de l'universalité de la croyance en Dieu; une preuve *psychologique*, qui se tire des aspirations de la raison humaine; une preuve proprement *morale*, tirée de l'existence du devoir.

ART. I. — Preuve par le consentement universel.

C'est un fait, l'ensemble de l'humanité est unanime à admettre l'existence de Dieu; or une pareille unanimité suppose la vérité de son objet; donc Dieu existe.

Ces deux prémisses demandent à être établies.

1. La première se prouve par le témoignage des philosophes, des voyageurs, des historiens.

Firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio... Omni autem in re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est (Cicéron, *Tusculanes*, I).

Nous avons déjà rapporté le témoignage de Livingstone, déclarant qu'il est deux vérités qu'on n'a pas besoin d'enseigner aux peuplades les plus dégradées de l'Afrique, à savoir, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Citons maintenant les paroles d'un savant ethnographe contemporain : « Obligé par mon enseignement même de passer en revue toutes les races humaines, dit M. de Quatrefages, j'ai cherché l'athéisme chez les plus inférieures comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou dans certaines écoles plus ou moins restreintes, comme on l'a vu en Europe au siècle dernier, comme on le voit encore aujourd'hui » (*De l'unité de l'espèce humaine*).

Et de fait, chez tous les peuples de tous les siècles on rencontre une religion, des prêtres, des prières, des cérémonies extérieures, quelque forme de sacrifice, qui prouvent que tous croient à l'existence d'un être supérieur au monde.

2. Quant à la mineure de l'argument, il faut reconnaître qu'en soi la constance et la perpétuité d'un témoignage ne démontrent pas directement la vérité de la chose témoignée, mais plutôt la permanence dans la nature humaine d'une raison de croire cette chose. C'est donc cette raison qu'il faut rechercher, afin d'en déterminer la valeur. Or nous prétendons qu'aucune cause d'erreur ne saurait rendre compte d'une pareille croyance.

a) Ce n'est pas l'ignorance; car, nous l'avons vu, loin d'affaiblir la foi en Dieu, le progrès des sciences ne va qu'à lui fournir de nouveaux arguments. *Un peu de science éloigne de Dieu*, disait Bacon, *beaucoup de science y ramène*.

b) Ce n'est pas la crainte, quoi qu'ait dit Pétrone : *Fecit primus in orbe deos esse timor*. S'il en était ainsi, les peuples n'auraient jamais vu en Dieu qu'un tyran aveugle, et non un législateur infiniment juste et sage, moins encore une Providence secourable.

En fait, la crainte et l'ignorance n'ont engendré que la superstition, qui est l'abus et la déviation du sens religieux; or on ne peut logiquement expliquer l'origine d'une chose par son abus.

c) On ne saurait davantage recourir à une invention des prêtres et des législateurs. Les uns et les autres ont pu exploiter à leur profit l'instinct religieux des peuples, ils n'ont pu le créer. Puis,

le grossier sophisme d'attribuer aux prêtres l'origine de la religion, alors qu'eux-mêmes n'existent que par elle!

d) Impossible d'en appeler aux *passions* mauvaises, ces sources fécondes de l'erreur; car, loin de les flatter, la croyance en Dieu ne va qu'à rabaisser l'orgueil, à réprimer la cupidité, l'injustice, et tous les mauvais instincts de notre nature. Du reste, leur influence, étant limitée et variable, ne saurait rendre compte d'un fait aussi universel et aussi permanent que la croyance en Dieu.

Les causes d'erreur étant écartées, il reste à conclure que l'homme s'élève naturellement à Dieu par le mouvement régulier de ses facultés. Or, à moins de remettre en question la légitimité de nos facultés et de retomber dans le cercle vicieux inhérent à tout scepticisme, il faut nécessairement admettre que la raison humaine s'exerçant normalement est un instrument infaillible de vérité, et par suite, que le genre humain ne saurait se tromper en affirmant l'existence de Dieu (1).

ART. II. — Preuve par les aspirations de l'âme humaine.

Nous l'avons constaté en démontrant l'immortalité de l'âme, c'est un fait constant que l'homme tend à l'infini par toutes les énergies de son âme. Par son intelligence, il tend au vrai absolu et sans mélange; par sa sensibilité, il aspire à un bonheur parfait et sans fin, et par sa volonté, au bien et à la perfection absolue de sa nature.

En réalité, nous ne pouvons pas dire *pourquoi*, sans pressentir, sans chercher Dieu, raison dernière de toutes choses; nous ne pouvons éprouver un désir, sans aspirer à Dieu, le bien, la perfection absolue, dont la possession doit nous rendre parfaitement heureux; nous ne pouvons pousser un cri d'admiration en présence de la beauté créée, sans éprouver la nostalgie de l'idéal réalisé en Dieu; bref, la science, l'art et la vertu ne sont en somme que des affirmations de Dieu, des besoins de Dieu, des élans vers Dieu.

Or, la seule raison suffisante de cet élan irrésistible qui nous emporte vers l'infini, ne peut être que la réalité de ce suprême objet. Ce *souverain désirable*, comme parle Aristote, exerce sur nous une action trop réelle et trop efficace pour qu'il soit possible de douter de son existence.

Donc, pas de milieu : ou Dieu existe, ou la science est une illu-

(1) Remarquons-le bien, nous ne disons pas que les peuplades primitives et les nations païennes ont réellement connu le vrai Dieu; nous affirmons seulement que l'idée d'une divinité, c'est-à-dire d'une puissance supérieure de laquelle dépendent la nature et les faits, en particulier la vie humaine, n'a jamais été absente de l'esprit des hommes.

sion, l'art une déception, la religion une folie, le désir et l'espoir du bonheur, la chimère de quelque malheureux en délire; et la prière, ce cri de l'âme en détresse, n'est plus qu'un bruit stérile, une parole jetée au vent.

ART. III. — Preuve tirée de la loi morale.

1. L'obligation morale est un fait. La conscience nous rapporte avec la dernière évidence que nous sommes soumis à la loi du devoir. Or toute loi suppose un législateur qui la porte, un juge qui l'applique et au besoin la venge.

Ce législateur n'est pas nous; car, si nous avions établi la loi, nous pourrions l'abolir ou la modifier quand elle nous déplaît; or elle s'impose à nous, malgré nous; nous pouvons la violer, mais non pas l'abroger. Elle suppose donc un législateur distinct de nous, supérieur à nous, duquel nous nous sentons justiciables; un juge infiniment saint, juste et puissant, capable d'apprécier la valeur morale de nos actions et de leur appliquer la sanction qu'elles méritent. Ce législateur et ce juge ne peuvent être que Dieu. Donc Dieu existe.

2. Cet argument tiré du devoir est, avec l'argument des causes finales, celui dont Kant se déclare le plus vivement impressionné. « Le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, dit-il, la loi morale au dedans de nous-mêmes, deux objets qui remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissant » (1).

Et de fait, ce sont là les deux manifestations les plus saisissantes de l'ordre qui règne dans le monde : le ciel étoilé nous terrasse par son immensité; la loi morale nous subjugue par sa majesté : le premier suppose un ordonnateur d'une puissance et d'une sagesse incomparables, et la seconde, un législateur d'une sainteté et d'une autorité indiscutables, en un mot, Dieu (2).

(1) Il importe toutefois de marquer nettement en quoi nous nous séparons de Kant dans la question des rapports de la morale avec Dieu.

L'erreur de Kant n'est pas sans doute de prétendre que la loi morale est pour nous un motif de croire en Dieu; elle consiste à soutenir que cette loi existe indépendamment de Dieu et de toute métaphysique, et, par suite, que le rapport qui l'unit à Dieu est, non pas un rapport d'effet à cause, puisque Dieu n'en est ni le principe ni le législateur, mais un simple rapport logique, un *postulat*, c'est-à-dire une simple exigence de la morale déjà existante et constituée sans lui.

Nous avons prouvé au contraire que la morale dépend de Dieu comme de son auteur. Le devoir peut sans doute être pour nous un *primum logicum*, c'est-à-dire une raison de la connaissance que nous avons de Dieu; mais Dieu n'en reste pas moins le *primum ontologicum*, c'est-à-dire la raison de l'existence du devoir; à peu près comme l'existence du monde prouve Dieu, bien que Dieu soit la cause et la raison de l'existence du monde.

(2) Que dire des âmes qui vivent de bonne foi dans l'athéisme? — Tout d'abord que de pareilles âmes se rencontrent *en fait*. Témoin ces paroles du P. Mainage O. P., dans la préface du récit de la conversion de M^{me} Mink-Jullien : « Née païenne, d'une famille absolument athée, sa première notion de Dieu avait été un regret intense qu'il n'existât pas. Avec le temps, son état d'esprit avait fini par se condenser dans

CONCLUSION

1. Si nous jetons un coup d'œil sur les preuves valables de l'existence de Dieu, nous constatons :

a) Qu'elles sont toutes *a posteriori*, c'est-à-dire qu'elles partent toutes d'un fait d'observation : existence de l'être contingent, existence du mouvement et de l'ordre, pour les preuves *physiques*; existence d'une croyance unanime, d'une tendance irrésistible, d'une obligation indéclinable, pour les preuves *morales*;

b) Qu'elles reposent toutes sur le principe de *raison suffisante*; car elles se bornent à établir que ces faits d'ordres si divers n'ont et ne peuvent avoir de raison d'être qu'en Dieu et par Dieu.

2. Toutefois, bien que distinctes, ces preuves n'en sont pas moins étroitement liées; elles se complètent l'une l'autre et nous font voir Dieu, chacune sous un aspect différent.

Par elles-mêmes, les preuves *physiques* aboutissent à cette conclusion qu'il existe un être supérieur, extérieur au monde, *cause efficiente, motrice et ordonnatrice* de l'univers visible.

Quant à savoir si cet être si puissant et si intelligent est vraiment *éternel, infini, parfait, absolu*, nous l'avons dit, un simple complément métaphysique permet de l'affirmer sans crainte.

Enfin, est-il un être *moral*? est-il le Dieu *juste et bon*, en qui espère l'humanité? Les preuves *morales* ôtent cette dernière incertitude.

3. Pour ce qui est des arguments métaphysiques et purement *a priori*, tels que nous les avons exposés à la *Section II*, nous le répétons, ils sont dépourvus de toute valeur démonstrative, comme ne s'appuyant sur aucun fait réel et concret qui permette de conclure à l'existence d'un Dieu réellement existant.

cette formule désolante : « Un grand besoin de Dieu; une quasi-certitude qu'il n'existait pas; la volonté unique et toujours tendue de n'occuper sa vie qu'à se fixer définitivement sur ce litige. »

Il est clair qu'à de telles âmes le secours de Dieu ne manquera pas et qu'elles trouveront enfin ce qu'elles cherchent. Mais en attendant, quelle est leur situation morale par rapport à l'obligation?

On peut répondre que, sans doute, l'obligation *parfaite*, c'est-à-dire parfaitement justifiée au point de vue métaphysique et connue comme telle, n'existe pas pour elles puisqu'elles ne croient pas à l'existence de la volonté suprême d'où elle émane; mais que le jugement absolu de leur intelligence et la tendance naturelle et nécessaire de leur volonté en faveur du bien et contre le mal, leur apparaissant comme une indication impérative qui échappe à leur libre disposition, donnent naissance en elles à un sentiment de contrainte morale absolue, non pas identique, mais analogue à celui de l'obligation parfaite.

DEUXIÈME PARTIE

NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU

CHAPITRE PREMIER

LES ATTRIBUTS DIVINS EN GÉNÉRAL

Après la question de l'existence de Dieu, se pose logiquement la question de sa *nature*. Dieu est; mais qu'est-il, et quels sont ses attributs? — Et d'abord, pouvons-nous les connaître?

§ 1. — La raison peut connaître les attributs de Dieu.

Il est clair que les philosophes qui refusent à la raison le pouvoir de démontrer que Dieu existe, lui refusent *a fortiori* celui de déterminer quelle est sa nature; nous leur avons répondu précédemment. — D'après plusieurs autres, tout ce que nous pouvons dire de Dieu, c'est qu'il *est*; notre raison bornée ne pouvant concevoir que le relatif et le fini, l'infini et l'absolu lui demeurant fatalement *inconnaissables*.

On peut répondre qu'il est impossible d'établir l'existence d'un être sans indiquer par là même quelques-uns des attributs qui le distinguent de tout autre être. C'est ainsi que les preuves physiques nous ont permis de constater la puissance et la sagesse de Dieu; les preuves métaphysiques, sa nécessité et son infinité; les preuves morales, sa personnalité, sa justice et sa sainteté absolues. Sans doute, cette connaissance restera toujours *imparfaite*, et notre intelligence limitée ne parviendra jamais à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même : « il est de la nature de l'infini, dit Descartes, que moi, qui suis fini et borné, je ne puisse le comprendre ». Mais il ne s'ensuit nullement que nous ne puissions rien en savoir; car, si Dieu est incompréhensible, il n'en reste pas moins concevable et intelligible.

§ 2. — Vraie notion des attributs de Dieu.

1. En général, on entend par attribut toute qualité essentielle d'un être. C'est ainsi que la simplicité, l'identité, la liberté, la spiritualité sont des attributs de l'âme humaine, parce que nous ne pouvons les nier sans nier l'âme elle-même.

Toutefois, il y a cette différence radicale entre les attributs de Dieu et ceux de l'âme, que ceux-ci sont tout à la fois distincts entre eux et distincts de l'âme elle-même; tandis que, la simplicité absolue n'admettant aucune composition, ni aucune distinction réelle, les attributs et les actes mêmes de Dieu s'identifient absolument avec son essence pour ne former avec elle qu'une seule et même infinie perfection. Dieu est *acte pur*, et dès lors *il est* tout ce qu'il a, et ce qu'il est, il l'est infiniment. A parler en rigueur, on ne dira donc pas que Dieu a des attributs, qu'il possède l'intelligence ou la bonté, mais qu'il est l'intelligence même, la bonté infinie, la puissance absolue.

2. La distinction que nous établissons entre les divers attributs divins, n'est donc en réalité qu'une distinction de raison, fondée d'une part, sur la perfection infinie de Dieu, qui, en sa simplicité absolue, équivaut à toutes les perfections concevables, et d'autre part, nécessitée par l'imperfection de notre intelligence qui, ne pouvant embrasser d'un regard la nature divine telle qu'elle est en elle-même, est réduite à l'envisager successivement sous divers aspects afin de s'en faire une idée moins imparfaite. Or ces divers aspects de la perfection divine sont précisément les différents attributs que nous sommes amenés à distinguer en Dieu.

§ 3. — Méthode pour déterminer les attributs de Dieu.

1. Les attributs de Dieu se déterminent, soit *a priori*, en les déduisant de son caractère incommunicable d'être premier, nécessaire et infiniment parfait, soit *a posteriori*, en concluant de l'œuvre à l'ouvrier.

De fait, les œuvres de Dieu ne prouvent pas seulement son existence, elles nous mettent encore sur la trace de ses perfections; car, si c'est un principe que tout phénomène suppose une cause et que toute cause seconde suppose une cause première, c'en est un autre, non moins assuré, que la cause doit toujours posséder au moins autant de perfection que l'effet.

2. Toutefois, la raison ne doit pas se borner à transporter simplement en Dieu tout ce que l'expérience lui fait découvrir de qualités dans la créature; elle n'obtiendrait ainsi qu'un absurde composé d'attributs contradictoires, à la fois esprit et matière, simple et étendu, vivant et mort; elle doit encore tenir compte de l'infinie perfection de l'être dont elle a reconnu l'existence, et ne rien attribuer à celui-ci qui ne soit compatible avec celle-là.

Dans la IV^e partie du Discours de la Méthode, Descartes trace avec précision la règle à observer : « Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toute chose dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de la posséder, et j'étais assuré qu'au-

cune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. »

3. De là un double procédé à suivre dans la détermination des attributs divins : un procédé d'*élimination* (*via remotionis*, disait l'École), par lequel on exclut de Dieu toute imperfection ; et un procédé de *transcendance* (*via eminentiæ*), par lequel on attribue à Dieu toute la perfection de la créature, mais seulement après l'avoir élevée à un degré infini.

Il s'ensuit que certaines perfections relatives de la créature qui impliquent essentiellement la limite, telles que l'étendue, la forme, le nombre, le mouvement, etc., n'étant pas susceptibles d'infinité, doivent être simplement niées de Dieu. Ainsi Dieu n'a ni étendue, ni forme, ni mouvement, parce qu'une étendue, une forme, un mouvement infinis en perfection sont des notions contradictoires. Au contraire, les attributs où la limite n'est qu'accidentelle, comme l'intelligence, la liberté, la vie, et en général, l'être, étant en soi et absolument des perfections, sont susceptibles d'infinité, et par suite, doivent être affirmés de Dieu sans aucune limite ni restriction.

§ 4. — Attributs métaphysiques et attributs moraux.

On distingue ordinairement deux catégories d'attributs divins : les attributs *métaphysiques* et les attributs *moraux*. Les attributs métaphysiques ne sont en réalité que différents aspects de l'idée d'infini. Ils nous représentent Dieu comme l'Être absolu, abstraction faite de tout rapport avec la créature, tandis que les attributs moraux nous représentent Dieu comme un être moral, manifestant sa sagesse et sa bonté dans le gouvernement de ce monde.

Du reste, il ne faut pas attribuer à cette distinction plus de valeur qu'elle n'en a. En fait, elle n'est ni complète ni irréductible. Elle n'est pas irréductible, car, un seul attribut infini comprenant toutes les perfections imaginables, les attributs moraux se trouvent par là même impliqués dans les attributs métaphysiques. D'autre part, elle n'est pas complète, car l'infinité divine, comprenant toutes les perfections dont nous avons ou pouvons avoir l'idée, et n'étant épuisée par aucune, ne saurait être réduite à un nombre déterminé d'attributs. En somme, cette distinction, réclamée par la faiblesse de notre intelligence, n'est qu'un moyen, employé pour mettre de l'ordre dans l'étude de la nature divine.

CHAPITRE II

ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES

Les attributs métaphysiques sont ceux qui appartiennent à Dieu en tant qu'Être absolu. Ce sont : la *simplicité*, l'*infinité*, l'*unité*, l'*immutabilité*, l'*éternité* et l'*immensité*. Ils se déduisent *a priori* de la *nécessité* de Dieu.

§ 1. — Simplicité de Dieu.

La simplicité consiste dans l'absence de *composition* : un être est simple dans l'ordre et dans la mesure où il échappe à la composition. Dieu, par cela seul qu'il est l'Être nécessaire, est *métaphysiquement* et *physiquement* simple.

1. La simplicité *métaphysique* est absolue et exclut toute composition. L'Être nécessaire la possède. En effet, tout ce qu'il est se confond purement et simplement avec l'*unique* perfection de l'*existence* ; autrement on pourrait avec vérité concevoir telle de ses perfections comme distincte de l'existence, comme pouvant ne pas exister, par suite, comme n'étant pas *nécessaire*. Donc en Dieu, une seule *note* réelle : l'existence. C'est la simplicité absolue. Cette simplicité métaphysique, on le comprend, exige et implique toutes les autres.

2. A fortiori faut-il donc dire que Dieu est *physiquement* simple : en lui, aucune composition de facultés, d'organes ou de parties intégrantes. En effet, outre qu'un être ainsi composé *dépend* de l'union de ses parties, tout dans l'être divin devant être absolument identique à la simple note d'exister, aucune distinction de parties physiques ne peut être conçue en lui.

La conséquence est que, la matière étant essentiellement composée, un corps absolument simple est une notion contradictoire, et, par suite, que Dieu est nécessairement *esprit*.

§ 2. — Infinité de Dieu.

1. De la *nécessité* et de la simplicité de Dieu, il s'ensuit qu'il est et qu'il n'est que la pure perfection d'exister. Par suite, il possède cette perfection dans toute sa *plénitude*, car toute limitation de cette perfection essentiellement *qualitative* devrait être conçue non seulement comme une pure *limite* négative, mais comme un *mode* d'être. Or ce mode d'être qui, dans ce cas, ne se confondrait pas *métaphysiquement* avec l'existence même, détruirait la simplicité et la *nécessité* de Dieu. Dieu est donc infini, en ce sens qu'il possède toute la plénitude de l'être.

2. On s'en tient souvent à cette *conception* et à cette preuve de l'infinité divine. Il reste cependant que l'esprit peut se demander si cette plénitude de l'être est vraiment infinie.

Elle l'est évidemment en ce sens que rien de ce qui est positivement possible et concevable ne lui est étranger. Mais est-ce bien là la vraie et parfaite notion de l'infinité? De très grands philosophes en doutent. D'après Duns Scot, l'infini n'est pas seulement la plénitude de l'être, mais une plénitude telle que son intensité ne puisse être égalée par aucune augmentation d'intensité de quelque perfection finie que ce soit. Or, une telle perfection est-elle compatible avec la notion d'être? l'imperfection de nos concepts ne nous permet pas de le savoir *a priori* avec certitude. Sans doute, nous ne voyons pas d'incompatibilité, mais nous ne voyons pas positivement qu'il n'y en a pas. Il convient donc, nous semble-t-il, avec le même auteur, de compléter la preuve purement *a priori* par un argument *psychologique*.

3. Notre *intelligence* a une tendance naturelle à dépasser toute perfection finie et à poser la perfection strictement infinie; et notre volonté tend naturellement à la possession d'un bien dépassant tout bien fini. Or, au point où nous en sommes, c'est-à-dire ayant déjà démontré l'existence d'un Dieu qui possède toutes les perfections possibles, on ne peut admettre que la tendance foncière de nos plus nobles facultés, celle qui règle toutes leurs démarches et fait le fond de leur nature, soit absurde et sans objet. La perfection infinie n'est donc pas une chimère, elle est positivement concevable et, dès lors, l'être qui possède toute perfection vraie, la possède : Dieu est infini (1).

§ 3. — Unité de Dieu.

L'unité, ou mieux l'*unicité*, est cet attribut en vertu duquel il n'existe et ne peut exister qu'un seul Dieu. Les êtres finis sont plusieurs, ou du moins multipliables à l'indéfini comme autant d'individus d'une même espèce; Dieu au contraire est nécessairement et absolument *unique*. En effet, l'être infini est celui duquel tout dépend et qui lui-même ne dépend de rien. Or, s'il y avait deux infinis, ou le premier dépendrait du second, et alors il ne serait pas infini; ou il n'en dépendrait pas, et alors c'est le second qui ne serait pas Dieu, comme n'ayant pas tout sous sa dépendance.

§ 4. — Immutabilité de Dieu.

L'immutabilité est cette perfection par laquelle Dieu demeure

(1) Mentionnons un curieux argument d'allure mathématique : *moins* il y a d'aptitude dans le patient pour acquérir une perfection, *plus* l'agent qui la lui confère doit être puissant. Or dans le cas de la création, il y a *zéro* d'aptitude dans le patient; il y a donc l'*infini* dans la puissance et par suite dans l'être même de l'agent créateur.

nécessairement identique à lui-même, sans aucun changement ni variation. En effet, selon la remarque de Platon (*Républ.*, II), on ne change que pour gagner ou perdre; en d'autres termes, tout changement constitue un progrès ou une décadence. Or l'être infini, possédant nécessairement toute perfection à un degré infini, est aussi incapable de progresser que de déchoir, d'acquérir ce qu'il n'aurait pas que de perdre ce qu'il a; il est donc nécessairement immuable, *immobile*, comme dit Aristote.

§ 5. — Éternité de Dieu.

L'éternité est la possession pleine et simultanée de la vie, sans commencement ni fin : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, comme la définit Boèce.

Ainsi, absence de commencement et de fin, absence de succession, tels sont les deux caractères essentiels de l'éternité. Elle ne consiste donc pas, comme la durée des créatures, en un présent toujours fuyant entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore, mais en un perpétuel et immobile présent.

a) Que Dieu n'ait ni commencement ni fin, on le déduit à la fois de sa *nécessité* et de son *infinité*; car l'être nécessaire, ne pouvant pas ne pas être, a par là même toujours existé, comme il existera toujours. D'autre part, l'être infini exclut nécessairement toute limite, de quelque nature et dans quelque ordre que ce soit.

b) Quant à la durée *successive* et *changeante*, outre qu'elle est incompatible avec l'absence de commencement, elle répugne évidemment à la perfection et à l'immutabilité absolues de Dieu; car c'est une grave imperfection pour un être de ne plus jouir de son passé, de ne pouvoir disposer de son avenir, et de voir son existence lui échapper pour ainsi dire goutte à goutte, sans pouvoir la retenir.

Dieu est donc nécessairement éternel. A parler en rigueur, on ne peut pas dire de lui qu'il a été ou qu'il sera, mais seulement qu'il *est*; toutefois, ce présent immobile et indivisible correspond et équivaut à tous les temps passés, présents ou futurs, réels ou simplement possibles, sans être épuisé par aucun.

§ 6. — Immensité de Dieu.

L'immensité est cette perfection infinie par laquelle Dieu, sans être étendu, ni occuper aucun espace, puisqu'il est absolument simple, les remplit tous par sa présence, par sa toute-puissance ou par son action effective.

L'immensité s'établit par les mêmes arguments que l'éternité; car Dieu est indépendant de l'espace, comme il l'est du temps. Donc, dit Fénelon, « quand il s'agit de Dieu, il ne faut pas de-

mander où et quand il est, parce que ce sont là des limites; il est, voilà toute son essence ». Mais, de même que dans son éternel et immobile présent, Dieu embrasse tous les temps réels ou possibles, ainsi, dans son absolue simplicité, il coexiste à tous les espaces réels et imaginaires.

Nous trouvons en nous-mêmes une image affaiblie de ce mystère; car notre âme, étant essentiellement simple, ne saurait occuper ni remplir aucun lieu de notre corps; et cependant elle lui coexiste entièrement, en même temps qu'elle est tout entière et indivisiblement présente à chacune de ses parties : *Tota in toto, et tota in qualibet parte*, disaient les scolastiques.

CHAPITRE III

ATTRIBUTS MORAUX

Les attributs métaphysiques se bornent à nous faire connaître Dieu en tant qu'être et substance absolus. Les attributs moraux nous le manifestent en tant que personne morale, douée d'intelligence, de liberté et de bonté. Les premiers nous disent ce que Dieu est absolument et en lui-même; les seconds nous disent plutôt ce qu'il est par rapport à nous.

La notion des attributs métaphysiques s'obtient par élimination de la limite inhérente à toute créature, et leur existence en Dieu se déduit de l'idée d'être nécessaire et infini. Pour établir les attributs moraux, il faut nécessairement partir de l'homme, seul être moral en ce monde que nous habitons, chef-d'œuvre de la création et, à ce titre, miroir le plus fidèle des perfections de son divin auteur. On les affirme de Dieu en vertu du principe de causalité, après les avoir soumis au double procédé d'élimination qui en retranche tout ce qu'ils peuvent renfermer d'imparfait, et de transcendance qui multiplie à l'infini ce qu'ils contiennent de perfection pure. Et voilà comment, selon la remarque de Bossuet, *c'est la connaissance de nous-mêmes qui nous conduit à la connaissance de Dieu.*

Les attributs moraux se ramènent à trois, correspondant à nos trois facultés :

L'intelligence parfaite, qui comprend l'omniscience et la sagesse infinie;

L'amour parfait, qui comprend la bonté, la sainteté, la justice et la béatitude absolues;

L'activité parfaite, qui comprend la liberté infinie et la toute-puissance.

1. — Intelligence et sagesse de Dieu.

1. L'homme possède l'intelligence : donc Dieu, qui la lui a donnée, la possède nécessairement aussi.

Toutefois l'intelligence humaine est imparfaite. Elle est bornée dans son *objet* : elle ne connaît que peu de choses, et rien adéquatement ; elle est sujette à l'erreur, à l'ignorance, au doute, à l'oubli. Elle est bornée dans son *mode d'opération* : elle procède lentement, successivement, par abstraction, par raisonnement.

Or toutes ces imperfections sont incompatibles avec l'infinité divine. Pour nous former quelque idée de l'intelligence qui convient à Dieu, il faut donc les écarter (*via remotionis*), et élever à un degré infini ce qui reste de perfection pure (*via eminentiæ*).

2. Dieu est donc infiniment intelligent, omniscient ; il possède l'intuition immédiate et toujours présente de toute vérité ; il sait, non seulement ce qui est, a été, ou sera, mais encore tout ce qui est possible ; bien plus, tout ce qui pourrait être dans telle hypothèse donnée. Il est la vérité même : *Deus veritas est*.

Il s'ensuit que Dieu est infiniment sage ; car la perfection de l'intelligence entraîne la *sagesse* absolue, qui consiste à se proposer toujours une fin digne de soi, et à la poursuivre par l'emploi des moyens les plus efficaces.

§ 2. — Amour et bonté de Dieu.

1. L'amour est le mouvement de la volonté vers le bien connu ; il est donc une perfection, et Dieu, qui l'a mis au cœur de l'homme, ne peut manquer de le posséder lui-même.

Mais l'amour humain est imparfait : il s'égare souvent sur des objets indignes, et, alors même qu'il reste dans l'ordre, il n'atteint pas toujours son objet, ou, s'il l'atteint, il ne s'y unit jamais complètement ; aussi est-il toujours plus ou moins mélangé de crainte et d'espérance, d'illusion et de déception : d'où la souffrance. Éliminons toutes ces misères ; ajoutons toutes les perfections concevables à un degré infini, et nous aurons une idée de l'amour qui convient à Dieu.

2. Dieu est donc l'amour parfait, incapable de se refroidir ou de s'aveugler jamais : il aime les choses à leur valeur, et les personnes à proportion de leur mérite ; aussi s'aime-t-il d'abord soi-même, et tout le reste pour soi, selon la perfection qu'il y découvre.

Ayant la possession pleine et assurée de son objet adéquat qui est lui-même, Dieu est infiniment *heureux*. Il possède la *sainteté* absolue, qui n'est après tout que l'ordre dans l'amour ; la *bonté* parfaite, qui consiste à se répandre, à se communiquer, à faire des heureux : *Bonum diffusivum sui*, disaient les anciens.

§ 3. — **Toute-puissance et liberté de Dieu.**

1. L'homme est actif, doué de force et d'énergie ; donc, en vertu du principe de causalité, Dieu, lui aussi, possède ces attributs. Mais en nous, la force est limitée, l'activité est dépendante, mêlée de passivité, soumise à la loi de l'effort et de la souffrance : autant d'imperfections qui ne sauraient se rencontrer en Dieu.

L'activité divine est affranchie de toute entrave, pure de toute passivité. Il suffit à Dieu de vouloir pour faire : *dixit et facta sunt* ; il agit avec pleine indépendance, sans matière préexistante ; il peut tout ce qui n'implique pas contradiction, et, comme la contradiction n'exprime après tout que le non-être, il s'ensuit que Dieu est pleinement et absolument *tout-puissant*.

2. L'homme possède la liberté : or c'est une grande perfection de se déterminer soi-même : Dieu est donc libre.

Mais notre liberté est imparfaite : elle peut s'égarer, vouloir le mal ; elle hésite, elle délibère : autant d'imperfections incompatibles avec l'essence infinie. Dieu est donc pleinement, parfaitement libre, sans restriction, ni abus possibles.

Cependant, remarquons-le, la liberté de Dieu ne s'étend qu'à ses actes extérieurs, et à ses rapports avec la créature ; car, dans son activité interne, Dieu est infailliblement déterminé par son infinie perfection : il ne peut point ne pas se connaître, ne pas s'aimer, ne pas vouloir sa gloire par-dessus toutes choses.

Ces chapitres devraient logiquement se conclure par une définition qui résume les résultats auxquels nous sommes parvenus relativement à la nature de Dieu ; mais, à proprement parler, Dieu ne saurait se définir.

Nous l'avons dit, impossible d'analyser l'absolue simplicité, et d'êtreindre dans une formule l'infinie perfection. D'autre part, toute vraie définition se fait par le *genre prochain* et la *différence spécifique* ; or Dieu, étant infini, est en dehors et au-dessus de tout genre ; car le genre implique une aptitude à être déterminé par quelque différence prise hors de lui, qui le restreint à telle ou telle espèce. Dieu n'a pas davantage de *différence* spécifique, son absolue simplicité répugnant à toute composition, à toute distinction réelle ou même logique objectivement fondée. Tout ce que nous pouvons affirmer de Dieu constitue donc, non pas des déterminations que nous lui appliquons à lui-même, mais des additions à l'idée que nous nous faisons de lui, afin de la rendre plus intelligible et moins imparfaite.

— Toutefois, si Dieu est essentiellement indéfinissable, on peut le désigner suffisamment et le distinguer de tous les autres êtres en le qualifiant d'être *nécessaire* et *absolu*, de *cause première* de tout ce qui existe.

Que si l'on voulait serrer de plus près l'essence divine, et l'exprimer d'un mot qui comprend tout, on dirait absolument qu'elle *est* ; car c'est affirmer par là qu'elle est l'être sans aucun mélange de *non-être*, c'est-à-dire la perfection infinie, l'acte pur, pour parler la langue d'Aristote. C'est la définition sublime que Dieu donne de lui-même dans l'Écriture, quand il dit : *Ego sum qui sum*, Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν.

TROISIÈME PARTIE

RAPPORTS DU MONDE AVEC DIEU

Dieu existe, nous venons de le démontrer clairement ; d'autre part, rien de plus évident que la réalité du monde ; et cependant, chose étrange, rien de plus difficile à expliquer que les rapports de Dieu et du monde. La coexistence du fini et de l'infini est le grand mystère de la théodicée ; de toutes parts on se heurte à des difficultés en apparence inextricables.

Et d'abord, si l'infini n'existe pas, d'où peut venir le fini ? Mais d'un autre côté, si l'infini existe, le fini peut-il encore trouver place ? Si je le mets en Dieu, il y aura du fini dans l'infini ; c'est la contradiction ; et, si je le mets hors de Dieu, il y aura quelque chose qui n'est pas Dieu, et dès lors Dieu est-il encore l'infini ? On le voit, le fini exige l'infini, et l'infini semble repousser le fini. Comment les accorder ?

Tel est le problème redoutable qu'il faut résoudre ; quoi d'étonnant que les plus grands génies de l'antiquité y aient échoué ? Si la philosophie chrétienne a été plus heureuse, il faut bien reconnaître que c'est la révélation qui l'a mise sur la voie.

Nous ne parlerons ici ni de l'idéalisme, ni du matérialisme, ni de l'athéisme ; il est clair que ces systèmes, niant l'un ou l'autre des deux termes, n'ont pas à expliquer leurs rapports. Mais c'est là supprimer arbitrairement la difficulté, et non pas la résoudre.

Parmi les théories qui acceptent franchement les données du problème, distinguons d'abord deux solutions extrêmes : le *dualisme* et le *panthéisme*.

1. Le *dualisme* admet une matière éternelle et indépendante d'un côté d'un Dieu indépendant et éternel. Dans cette hypothèse, Dieu n'a pas produit le monde, il n'a fait que l'ordonner.

2. Le *panthéisme* place le monde fini et imparfait en Dieu infini et parfait ; il y voit, non pas une production libre, mais l'évolution nécessaire de l'être même de Dieu.

Autrement dit, le dualisme brise ou relâche outre mesure les rapports de Dieu et du monde, tandis que le panthéisme les resserre au point d'identifier les deux termes en une seule et

même substance. Le premier tombe dans l'absurdité de deux êtres infinis, le second dans la contradiction d'un même être à la fois fini et infini, changeant et immuable.

3. Entre ces deux extrêmes se place la doctrine de la *création*. Si elle n'écarte pas tout mystère, elle échappe du moins à la contradiction. Elle affirme que le monde a été produit de rien par Dieu; que Dieu, sans rien perdre de son infinie perfection, a donné l'être au monde qui n'existait pas.

Établissons d'abord le fait de la création; la critique du dualisme et du panthéisme sera comme la contre-épreuve de notre démonstration.

CHAPITRE PREMIER

LA CRÉATION

La doctrine de la création a été inconnue des plus grands génies de l'antiquité païenne; aussi ont-ils nécessairement donné dans les extravagances du dualisme ou du panthéisme. Pour rencontrer cette vérité sublime, il faut l'aller chercher dans la cosmogonie d'un petit peuple obscur, qui n'a jamais été philosophe, et qui assurément ne l'a pas découverte par ses propres spéculations. *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*; ce sont les premiers mots de la Bible, et par ces seuls mots, ce livre surpasse infiniment toutes les philosophies de l'antiquité.

Créer, c'est *faire quelque chose de rien*; c'est produire sans le secours d'une matière préexistante : *ex nihilo sui et subjecti*, dit l'École; en d'autres termes, c'est faire passer la substance elle-même du non-être absolu à l'être.

Dieu seul peut créer : car, la distance du non-être à l'être étant pour ainsi dire infinie, seule une puissance infinie peut la franchir. Toute l'action de la créature se borne à modifier plus ou moins les substances préexistantes.

ART. I. — Démonstration de la création.

Nous avons prouvé que le monde a été produit par un être nécessaire et éternel; il s'agit maintenant d'établir que cet être l'a produit par voie de *création*, c'est-à-dire de rien.

1. Dieu existant seul de toute éternité, deux hypothèses sont possibles : ou il a formé le monde d'une partie de sa substance, ou il l'a fait de rien; or Dieu, étant infini, purement spirituel, absolument simple, n'a pu tirer de sa substance un monde fini, matériellement composé : il l'a donc nécessairement fait de rien c'est-à-dire créé. L'hypothèse de la création se trouve ainsi vér

fiée de la manière la plus rigoureuse qui se puisse souhaiter, à savoir, par l'impossibilité absolue d'en concevoir une autre.

2. Du reste, la création peut encore se déduire *a priori* des attributs de Dieu.

En effet, Dieu est l'être absolu, de qui tout dépend de toutes manières et sous tous rapports, et qui lui-même ne dépend de rien. Or, s'il avait produit le monde d'une matière préexistante, il serait lui-même dépendant de cette matière quant à son action, et, de son côté, le monde serait indépendant de Dieu quant à sa matière. L'existence du monde étant admise, la création est donc exigée par la nature divine elle-même.

3. Mais, dans quel but et pour quel motif Dieu a-t-il créé le monde ? — Par pur amour. Il est facile de le comprendre. En effet, Dieu n'eût pu se proposer une fin extérieure à lui-même sans se mettre en état de dépendance et d'infériorité vis-à-vis de cet être et de cette fin ; il a donc nécessairement créé pour lui-même. D'autre part, ce n'a pas été par intérêt, car l'infinie perfection ne saurait rien acquérir ni rien ajouter à ce qu'elle possède déjà. Reste donc que ce soit par un effet gratuit de son infinie bonté ; car il est de la nature du bien de se répandre et de se communiquer. *Bonum diffusivum sui*, disait l'École. *Dieu était bon*, dit Platon dans le *Timée*, *et celui qui est bon est exempt d'envie ; voilà pourquoi il a voulu qu'il y eût des choses semblables à lui, bonnes comme lui, autant que cela était possible.*

ART. II. — **Objections.**

1. On oppose l'axiome connu : *Ex nihilo nihil fit*, de rien on ne fait rien. Impossible, dit-on, de tirer quelque chose de rien, ou de faire quelque chose avec rien ; car le néant ne contient pas l'être, et, d'autre part, donner l'être au néant est une pure contradiction. Donc l'idée même de création est en soi inintelligible, un véritable non-sens.

— L'axiome cité a sa valeur, mais il faut le comprendre. Sans doute, s'il n'existe absolument rien, *éternellement rien ne sera* ; car le commencement absolu répugne, et rien n'est possible que par un être réel qui en contienne la raison.

Mais tel n'est pas le cas quand il s'agit du monde. De toute éternité, Dieu, la cause première, existait ; donc, en disant que le monde a été fait de rien,

a) Nous ne prétendons pas qu'il soit sorti du néant comme de son principe, qu'il ait été fait *par* rien, comme par sa cause :

b) Nous ne prétendons pas davantage que le monde ait été fait *avec* rien, en ce sens que Dieu se serait servi du néant, comme

d'une matière préexistante, pour en façonner le monde, car Dieu lui-même ne saurait faire que le néant soit quelque chose.

c) Nous affirmons que Dieu, existant seul de toute éternité, a fait, par un acte de sa volonté libre et toute-puissante, que le monde, qui jusque-là n'était pas, commençât à exister. En réalité, l'expression *ex nihilo* signifie donc simplement l'ordre dans lequel l'existence du monde a succédé à sa non-existence. Comme le remarque saint Thomas, *Ex nihilo mundus factus est, id est post nihilum; sicut post mane fit meridies*.

2. Quant au principe des sciences physiques : rien ne se perd, rien ne se crée, il ne saurait avoir son application dans la question qui nous occupe ; car ces sciences étudient les lois de la matière une fois créée, elles ne disent rien et ne peuvent rien savoir de l'origine première de la matière. C'est là une question de métaphysique qui passe absolument leur compétence.

3. Enfin, on objecte que la création introduit en Dieu la succession et le changement. En effet, dit-on, si le monde existe après n'avoir pas existé, il faut supposer que Dieu lui-même, à un certain moment de sa durée, a accompli un acte qu'il n'avait pas encore accompli, et en vertu duquel il est devenu créateur : or c'est là un changement très réel.

— Le faux supposé de cette objection consiste à mettre en Dieu un rapport de succession qui n'existe que dans l'être créé. Nous avons vu en effet qu'on ne saurait admettre aucune distinction, ni réelle ni logique, entre les actes de Dieu et son essence. L'acte créateur est donc éternel comme Dieu : de toute éternité Dieu crée, mais cet acte n'a sorti son effet qu'au moment décrété par Dieu.

Nous pouvons donc conclure qu'il n'est rien de plus solidement établi que le fait de la création, mais aussi que rien n'est plus mystérieux que son mode. Et c'est dans l'ordre : nous qui ne comprenons même pas la causation la plus vulgaire ni comment un acte commencé dans un être peut s'achever dans un autre, de quel droit prétendrions-nous comprendre la création qui est la causation sous sa forme infinie ? Du moins voyons-nous qu'elle ne renferme rien de contradictoire : c'en est assez pour la préférer aux hypothèses évidemment absurdes du dualisme et du panthéisme.

CHAPITRE II

LE DUALISME

§ 1. **Exposé.** — Le dualisme, se refusant à concevoir que le parfait ait pu produire l'imparfait, admet la coexistence d'un double principe, un principe de perfection et un principe d'im-

perfection, tous deux éternels, nécessaires, et concourant, chacun pour sa part, à la formation du monde.

Ces deux principes sont tantôt la *matière* et l'*esprit*, tantôt le *bien* et le *mal* ; de là deux sortes de dualisme.

1. Le dualisme des anciens philosophes grecs, Platon, Aristote, et avant eux Anaxagore, admet une *matière* incréée et chaotique (ἐλα), et un *esprit* ordonnateur (νοῦς); de la fusion de cette matière et de cet esprit résulte le monde actuel, le κόσμος. Dieu, voyant que toutes les choses visibles n'étaient pas en repos, dit Platon, mais s'agitaient d'un mouvement désordonné, les prit du sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable (Timée).

On voit la différence entre le Dieu de Platon et celui d'Aristote. Le premier *ordonne* le monde comme cause efficiente, le sachant et le voulant; aussi est-il vraiment Providence; tandis que, dans la conception aristotélicienne, l'*acte pur*, enfermé dans sa pensée solitaire, agit sur le monde comme simple cause finale, par l'attrait du désirable, sans le savoir et sans le vouloir.

2. Le dualisme *manichéen* a été renouvelé de Zoroastre (vi^e siècle av. J.-C.).

Ici, les deux principes coéternels ne sont plus seulement distincts et pour ainsi dire complémentaires, mais opposés et directement contraires : ce sont, d'une part, un principe infiniment *bon*, source de tout bien, et de l'autre, un principe infiniment *mauvais*, source de tout mal. Ces deux principes se font une guerre éternelle, dont le monde est à la fois le théâtre et le résultat; de là le mélange de bien et de mal qu'on y observe.

Cette conception s'est fondue peu à peu avec celle des anciens Grecs : aussi voyons-nous les manichéens identifier le bien avec l'esprit, et le mal avec la matière. Tout ce qui est matière dans l'homme et dans l'univers est l'œuvre du principe mauvais et tend au mal; tout ce qui est esprit est l'œuvre du principe bon et tend au bien. Platon était déjà arrivé à des conclusions analogues. D'après lui, le corps et les sens sont de purs obstacles pour l'âme, et le progrès intellectuel et moral consiste uniquement à s'en affranchir.

§ 2. **Réfutation.** — Impossible, dit le dualisme, d'admettre que le parfait ait produit une œuvre imparfaite.

— Nous répondons qu'il est encore bien plus difficile d'admettre que l'être parfait produise un effet parfait, et que deux infinis, deux éternels existent simultanément. La première hypothèse peut être mystérieuse; la seconde est évidemment absurde, car l'infini est *un* ou il n'est pas.

Aussi le dualisme n'est-il qu'un tissu de contradictions. Con-

çoit-on en effet une matière infinie, un infiniment mauvais, deux infinis qui se complètent, deux infinis qui se combattent?

Puis, que devient la liberté humaine dans ce conflit, et comment pourrait-elle résister à des forces infinies?

On comprend qu'un pareil système n'ait, depuis longtemps, qu'un intérêt purement historique. On n'en saurait dire autant du panthéisme qui, aujourd'hui encore, séduit bon nombre d'esprits.

CHAPITRE III

LE PANTHÉISME

ART. I. — Exposé du système.

1. Le panthéisme est *cette théorie qui affirme l'identité substantielle de Dieu et du monde* (1). Il raisonne de la manière suivante : l'infini est tout, ou il n'est pas ; car, s'il existait quelque chose hors de lui, l'infini serait susceptible d'accroissement. Donc tout est Dieu (πᾶν Θεός) : Dieu et le monde sont une seule et même substance considérée sous des aspects divers.

2. Le panthéisme apparaît dans l'histoire de la philosophie sous deux formes distinctes.

a) Le panthéisme *naturaliste*, qui absorbe l'infini dans le fini, Dieu dans le monde, et tend ainsi au matérialisme et à l'athéisme.

b) Le panthéisme *idéaliste*, qui absorbe le fini dans l'infini, le monde en Dieu, pour aboutir au phénoménisme pur.

Et en effet, dans cette tentative chimérique d'identifier les contradictoires, toujours l'un des deux termes surnage et tend à refouler l'autre dans le néant ; toujours le panthéisme se trouve acculé à cette alternative, de se contenter d'un Dieu abstrait pour ne donner de réalité qu'au monde, ou de réduire à rien l'existence des choses visibles pour concentrer toute l'existence effective en Dieu. *Athéisme* ou *acosmisme*, il n'y a que ce choix.

§ 1. — Le panthéisme naturaliste.

1. Dans ce système, le monde est la réalité véritable ; Dieu n'est qu'une force inhérente à la nature, l'âme du monde, une sorte de

(1) Avec le panthéisme se clôt pour nous la série des théories métaphysiques relatives à la *substance*. Nous avons vu le *spiritualisme dualiste* maintenir la distinction irréductible de deux substances, esprit et matière ; tandis que le *phénoménisme* les rejette toutes deux pour ne conserver que le phénomène. A leur tour le *matérialisme* qui nie l'esprit, et l'*idéisme*, qui nie la matière, n'admettent qu'une seule substance indéfiniment multipliable en autant d'individus distincts. Enfin, pour le *panthéisme*, qui identifie l'esprit et la matière, Dieu et le monde, la substance devient nécessairement et numériquement une, à la fois spirituelle et matérielle, finie et infinie ; d'où le nom de *monisme* qu'on lui donne aujourd'hui.

raison séminale qui, en se développant, donne naissance à tous les êtres. Ainsi l'école d'Ionie avec Héraclite, et après elle l'école stoïcienne avec Zénon.

2. Chez les modernes, Schelling (1775-1854) soutient une doctrine analogue. Pour lui, l'absolu est une sorte de germe qui va se développant en des formes de plus en plus parfaites; c'est lui qui sommeille dans la plante, qui rêve dans l'animal, jusqu'à ce qu'il s'éveille et prenne une pleine conscience de soi dans l'homme, pour progresser par lui et avec lui vers un idéal toujours poursuivi, jamais atteint. — Il est facile de reconnaître ici l'idée maîtresse de l'évolutionnisme contemporain.

3. De même Renan, Vacherot et d'autres voient dans le monde la réalité de Dieu, tandis que Dieu n'est pour eux que l'idée, l'idéal du monde. « Or, dit Vacherot, le réel se connaît, tandis que l'idéal se conçoit; donc, si l'on supprime l'homme, Dieu n'existe plus; car, point d'humanité, point de pensée, point d'idéal, point de Dieu. »

§ 2. — Le panthéisme idéaliste.

1. Ici, la vraie réalité, la substance solide, c'est Dieu; le monde n'en est que l'apparence fugitive, le phénomène. Tel est l'enseignement de Parménide et de l'école d'Élée, ainsi que de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

2. Chez les modernes, Spinoza (1632-1677) soutient la même doctrine. Pour lui, Dieu est la réalité de l'univers, le substratum des deux attributs fondamentaux, *étendue* et *pensée*, dont les individus passagers et changeants qui composent le monde ne sont que les *modes* fugitifs. Du reste, dit Spinoza, Dieu et le monde ne peuvent se concevoir séparément, pas plus que la cause ne se conçoit sans l'effet : Dieu est le monde dans sa substance et dans ses attributs; le monde est Dieu complètement manifesté par ses modes finis et transitoires.

3. Plus récemment, Hegel (1754-1831) admet comme Schelling le processus nécessaire et éternel de l'*absolu*, qui n'est qu'un *devenir* indéfiniment progressif et fécond. Toutefois, il s'en distingue en partant, non plus de l'absolu lui-même, mais de l'*Idée*, dans laquelle il voit le principe même de l'être concret. D'après Hegel, tout part du *moi*, qui se crée en se posant, et du même coup crée le non-moi; car le moi n'existe, ne se comprend, ne s'affirme que dans sa relation avec le non-moi.

Le moi se pose, c'est la *thèse*, mais en même temps il s'oppose au non-moi, c'est l'*antithèse*, et par là même il s'identifie avec lui, c'est la *synthèse*. Telles sont les trois phases successives que toute chose doit parcourir pour arriver à l'existence. Chaque synthèse devient à son tour le point de départ d'un nouveau progrès, en se

posant comme une thèse nouvelle, qui, détruite par son antithèse, se réalise dans une synthèse supérieure en s'identifiant avec sa contradictoire, et ainsi de suite indéfiniment; car la contradiction est la loi des choses comme de la pensée.

— Telles sont les principales variétés du panthéisme; mais, quelle que soit leur forme, elles ont toutes pour conséquence nécessaire de dépouiller Dieu des attributs moraux qui font la personne, pour ne plus voir en lui qu'une entité métaphysique sans conscience ni volonté. Dans le panthéisme naturaliste, Dieu n'est qu'une force inhérente à la nature, moins encore, un idéal dont le monde est la réalité; dans le panthéisme idéaliste, il est l'être universel dont les autres êtres ne sont que des modes.

ART. II. — Réfutation.

Tout système panthéiste, consistant essentiellement à affirmer l'identité substantielle de Dieu et du monde, peut se réfuter par les mêmes arguments. Nous en apporterons trois, tirés de la métaphysique, de la psychologie et de la morale.

§ 1. **Argument métaphysique.** — 1. En proclamant l'identité substantielle de Dieu et du monde, le panthéisme affirme que la même substance est à la fois finie et infinie, contingente et nécessaire, changeante et immuable, passagère et éternelle, etc. Or c'est là le comble de la contradiction. Comme dit Bayle dans son dictionnaire (art. *Spinoza*), « un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi absurde ».

Hegel a beau affirmer l'identité des contradictoires; il ne réussit pas à ébranler cette loi fondamentale de tout être comme de toute pensée, qu'une même chose ne saurait, en même temps et sous le même rapport, être et ne pas être.

Et de fait, n'est-il pas étrange que ceux qui se révoltent à la pensée qu'un Dieu infiniment bon puisse créer un monde imparfait, s'imaginent résoudre la difficulté en faisant entrer ce monde imparfait dans l'essence même de l'infiniment bon?

2. On dira que Schelling du moins et les évolutionnistes n'admettent pas précisément l'identité actuelle de l'absolu et du relatif, de Dieu et du monde, mais seulement l'évolution lente et continue de celui-ci vers celui-là et la réalisation progressive du premier par le second.

— Une pareille distinction n'évite la contradiction que pour violer outrageusement le principe de causalité. En effet, si tout a sa raison, si tout phénomène suppose une cause, il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir dans l'effet plus de perfection que dans la cause;

car cet excédent serait lui-même sans cause et sans raison. Or, en prétendant tirer l'absolu du relatif, l'esprit de la matière, la vie de la mort, l'évolutionnisme affirme en d'autres termes que le plus sort du moins, et l'être, du néant. C'est ici le cas de rétorquer le principe : *Ex nihilo nihil fit*, que le panthéisme oppose si imprudemment aux partisans de la création.

Il faut donc conclure avec Aristote que, tout mouvement, tout progrès ne pouvant s'opérer que sous l'action d'une cause déjà en acte, c'est l'acte qui préexiste nécessairement à la puissance, l'absolu au relatif, Dieu au monde.

§ 2. **Argument psychologique.** — 1. Impossible d'affirmer l'unité absolue de substance, sans supprimer par là même toute distinction réelle entre le moi et le non-moi. Dès lors, plus de personnalité : chaque homme n'est qu'une forme particulière et éphémère de la vie universelle ; plus de liberté ni de responsabilité ; car, s'il n'y a plus de *moi*, comment y aurait-il des actes *miens* dont je sois tenu de répondre ?

Or toutes ces conséquences sont en opposition flagrante avec le témoignage le plus formel de la conscience, qui proclame avec la dernière évidence la distinction substantielle du moi et du non-moi, et m'atteste, à n'en pouvoir douter, que je suis un individu, complet en lui-même, s'appartenant et ne faisant point partie d'un tout supérieur (Voir p. 476).

Nous pouvons donc conclure que le panthéisme ne contredit pas moins la conscience que la raison, et que la multiplicité des consciences individuelles est tout aussi incompatible avec l'unité de substance, que l'opposition des attributs constatés dans les différents êtres.

2. Ajoutons que, dans la doctrine panthéiste, notre destinée future se réduit à l'immortalité de substance. A la mort, cette parcelle de la substance totale que j'appelle *moi*, un instant détachée, sera résorbée dans le grand *Tout* pour produire d'autres phénomènes dans le sein de la commune nature. Or, nous l'avons dit, c'est là une immortalité insignifiante qui équivaut pour nous à l'anéantissement. En fait, dire que Dieu n'est personnel qu'en l'homme, et que l'homme n'est immortel qu'en Dieu, revient à nier que Dieu soit personnel, et que l'âme soit immortelle.

§ 3. **Argument moral.** — Le panthéisme, métaphysiquement absurde, contraire aux faits les plus positifs, est encore souverainement immoral dans ses conséquences.

1. En effet, si tout est Dieu, que deviennent l'erreur, l'ignorance, la faute ? De deux choses l'une : ou il faut nier leur existence, car *tout diviniser*, dit Vacherot, *c'est tout justifier*, tout

consacrer; ou bien il faut admettre un Dieu ignorant, un Dieu menteur, un Dieu coupable. En d'autres termes, il faut nier l'évidence ou affirmer l'absurde.

2. A un autre point de vue, le panthéisme n'est, en somme, que la forme savante de l'athéisme.

Rien de plus opposé en apparence que de dire *Dieu est tout*, et *Dieu n'est pas*; en fait, ces deux formules sont équivalentes théoriquement et pratiquement. Car, si Dieu existe, il est l'être de qui tout dépend, et qui lui-même ne dépend de rien, et dès lors, il est indifférent d'affirmer avec le panthéisme que tout est Dieu, que je suis Dieu moi-même et par suite indépendant, infailible, impeccable, ou de nier avec l'athéisme qu'il y ait un Dieu et par suite une loi, une morale, une religion.

Il est donc aussi absurde de voir Dieu partout que de ne le trouver nulle part; et, si l'on a pu dire de Spinoza qu'il est un *philosophe ivre de Dieu*, Malebranche a dit avec tout autant de raison qu'il est *le prince des athées* (1).

ART. III. — Objections panthéistes.

§ 1. — Objections tirées de l'idée d'infini.

1. Dieu est infini, dit-on; or l'infini n'existe qu'à la condition d'être tout; sinon il serait limité et susceptible d'accroissement, ce qui est contradictoire. Donc rien n'existe en dehors de Dieu, et ces êtres particuliers ne sont que des modes de la substance divine. Ainsi raisonnent Hegel, Strauss et Vacherot, après les Éléates.

— Il ne faut pas confondre l'*infinité* de Dieu avec l'*universalité* des choses. Sous peine de retomber dans la contradiction d'une seule et même substance, à la fois contingente et nécessaire, matérielle et spirituelle, on ne peut soutenir que Dieu soit substantiellement et numériquement tout ce qui est, mais seulement, qu'il possède éminemment toute perfection existante ou possible. De même que l'âme humaine, qui est spirituelle, possède à un degré supérieur toute la perfection de la matière, bien qu'elle ne

(1) Et cependant, il faut le reconnaître, en dépit de ses absurdités, le panthéisme n'est qu'une déviation de la plus noble de nos tendances, qui nous porte à nous rapprocher le plus possible de Dieu, à nous absorber, à nous perdre en Dieu, notre idéal et notre fin. C'est là ce qui explique la fascination que ce système a exercée sur certains esprits plus généreux que logiques.

Seule la théologie catholique est en état de donner à ce besoin sublime sa pleine et légitime satisfaction. Par les dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption, elle nous montre un homme hypostatiquement uni à Dieu, et nous, mystiquement unis à cet Homme-Dieu, vivant de sa vie, partageant par adoption son privilège de Fils de Dieu, participant à la nature divine elle-même, sans toutefois jamais perdre notre personnalité. On l'a dit : l'homme fait Dieu, ou le Dieu fait homme, nous n'avons plus que ce choix.

soit pas substantiellement matière ; ainsi, toute proportion gardée, Dieu possède éminemment tout l'être et toute la perfection du monde, bien qu'il ne soit pas substantiellement le monde (1).

Le fini peut donc exister en dehors de l'infini et le monde rester distinct de Dieu, mais à cette triple condition : que Dieu possède toute la perfection du monde à un degré infini ; que tout ce que le monde possède de perfection, il l'ait reçu de Dieu ; enfin, que Dieu le lui ait communiqué sans en rien perdre lui-même.

Or ces trois conditions se vérifient à la lettre et du monde et de Dieu.

2. On insiste ; on dit : Le monde ne peut se distinguer substantiellement de Dieu, à moins d'être par rapport à lui *limite* ou *prolongement*. Dans le premier cas, Dieu n'est plus infini, et dans le second, il ne l'est que par le monde ; donc en aucun cas le fini ne saurait exister en dehors de l'infini.

— Nous demanderons d'abord s'il est plus facile d'admettre que le fini fasse partie essentielle de l'infini.

Du reste, le monde n'est en réalité ni limite, ni prolongement ; il n'est que le reflet et la manifestation de Dieu et, comme tel, ne saurait rien lui ajouter, ni rien lui ôter.

3. Mais enfin, si Dieu n'est pas tout, on peut concevoir quelque chose de plus que Dieu, et ajouter quelque chose à l'infini.

— Non, le fini ajouté à l'infini, loin de l'agrandir ou de le perfectionner, ne ferait que le détruire en y introduisant la contradiction. D'autre part, si la créature tient toute sa perfection de Dieu, et si Dieu la lui a communiquée sans la perdre, que gagnerait Dieu à une pareille addition ? Accroît-on l'autorité d'un prince en y ajoutant celle de ses officiers ou la science d'un maître en y ajoutant celle de ses disciples ? Selon le mot des scolastiques, les êtres finis ajoutés à Dieu *sunt plura entia sed non plus entis*.

2. — Objections tirées de l'opposition apparente entre l'infini et le réel.

1. *Toute détermination*, dit Spinoza, *est nécessairement une limitation* ; car on ne peut affirmer d'un être qu'il est ceci ou cela, sans nier par là même qu'il possède l'attribut contraire ; donc l'être infini est essentiellement indéterminé. D'autre part, un être n'est réel et concret que s'il est déterminé, c'est-à-dire s'il possède certains attributs qui le constituent de telle ou telle manière et le distinguent de tout autre être. Donc un infini réel est une notion contradictoire, et il faut choisir entre un Dieu réel et vivant qui

(1) On peut dire que l'infinité de Dieu est *intensive*, non pas *extensive* ; c'est à-dire qu'il est tout être en compréhension (*totum ens, summum ens*), mais non pas tout être en extension (*omne ens*). Dieu renferme en lui-même, non pas tous les êtres, mais tous les degrés possibles de l'être participé, comme le plus contient le moins.

n'est pas infini, ou un Dieu infini qui n'est pas réel. Or, si le mot *Dieu* a un sens, il signifie l'infini; il faut donc conclure que ce que nous appelons *Dieu* est une pure idée, un idéal, une abstraction, ~~et que le monde seul est réel.~~

A plus forte raison ne saurait-on concevoir un infini *personnel*. En effet, la personnalité suppose un *moi* qui se pose et s'oppose à d'autres *moi*. Or l'infini, embrassant et contenant tout, ne saurait rien exclure, ni s'opposer à rien. Une personnalité absolue est donc un non-sens.

— L'objection spéculer sur une équivoque. Le mot *détermination* peut signifier deux choses bien distinctes et même opposées.

a) Il signifie d'abord une limite (*terminus, terminare*), un non-être; et, en ce sens tout négatif, Dieu est nécessairement indéterminé, ou plutôt *interminé*, car, étant infini, il ne saurait être circonscrit par aucune limite.

b) Le mot *détermination* se prend aussi dans un sens très positif, pour signifier une qualité, un attribut, une perfection; et, en ce sens, Dieu est le plus *déterminé* et, par suite, le plus réel et le plus concret de tous les êtres, précisément parce qu'il possède toutes les perfections à un degré absolu.

Quant à l'argument tiré de la personnalité, nous l'avons invoqué nous-mêmes pour prouver la distinction substantielle de la personne *Dieu* et des personnes humaines. Sans doute la personnalité divine embrasse et contient en soi toute la perfection des personnalités inférieures, mais sans se confondre avec elles, car il est essentiel à la personne, comme telle, de ne se confondre avec aucune autre personne existante ou possible. Cette opposition de la personnalité infinie et des personnes *finies* ne fournit aucun argument contre l'infinité divine, puisque, comme nous l'avons vu, Dieu n'est pas la *somme* des êtres réels. Ajoutons que la distinction des Personnes divines entre elles, — distinction que la raison n'eût jamais soupçonnée, — s'accorde avec l'infinité, puisque ces trois Personnes possèdent indivisiblement une seule et *unique Nature* divine infinie.

2. On dira que toute détermination n'en implique pas moins une négation, puisque toute affirmation suppose la négation de son contraire.

— Qu'importe quand il s'agit de Dieu, puisque, en affirmant qu'il est infini, je n'exclus de lui que la limite, c'est-à-dire le non-être?

Il résulte de cette discussion qu'il faut soigneusement distinguer l'*être pur* au sens de Hegel, et l'être ou l'*acte pur* au sens d'Aristote. En fait, ces deux notions représentent précisément les deux pôles extrêmes de la réalité. L'être pur de Hegel est conçu sans aucune détermination ni perfection; aussi est-il la plus vide, la plus pauvre, la plus abstraite de toutes les idées. Au contraire

l'être pur, au second sens, est l'être conçu dans sa plénitude, sans aucun mélange de non être, et, comme tel, il est la plus riche, la plus concrète, la plus déterminée de toutes les réalités.

Est-ce à dire que ces explications suffisent à supprimer le mystère qui entoure les rapports de Dieu et du monde? Nous sommes loin de le prétendre : nous affirmons seulement qu'elles en écartent la contradiction. La coexistence du fini ou de l'infini restera toujours le plus redoutable problème de la métaphysique, et aucune intelligence créée n'en pénétrera jamais tout le mystère ; car, pour comprendre pleinement un rapport, la première condition est d'en connaître parfaitement les deux termes.

Contentons-nous donc de savoir que ce rapport existe ; qu'il ne consiste pas en une simple collaboration, moins encore en une lutte entre puissances égales et souveraines, comme le suppose le dualisme, ni en un simple rapport de substance à modes, comme le prétend le panthéisme, mais en un rapport de cause à effet, d'une cause infinie et éternelle à un effet fini et temporel, comme le démontre la doctrine de la création, et par suite, que Dieu est l'être transcendant, extérieur et supérieur au monde, perfection absolue, synthèse vivante de l'idéal et du réel.

Les rapports du monde avec Dieu ne se bornent pas à la création. Après avoir créé le monde, Dieu le conserve et le gouverne suivant des lois très sages. C'est dire, en d'autres termes, que Dieu n'est pas seulement Créateur, mais encore *Providence*.

CHAPITRE IV

LA PROVIDENCE

En un sens très général, le mot *Providence* n'exprime pas autre chose que les attributs moraux de Dieu, sagesse, puissance et bonté, en tant qu'ils ont la créature pour objet. Ainsi entendu, il s'étend à la *création* elle-même ; toutefois l'usage a prévalu d'en restreindre la signification à la *conservation* et au *gouvernement* du monde par Dieu. En ce sens, la Providence peut se définir : *l'action constante que Dieu exerce sur la créature pour la conserver et la diriger à sa fin avec sagesse et bonté, suivant l'ordre qu'il a établi par la création.*

La Providence est niée non seulement par le fatalisme, qui ne voit dans le monde que hasard ou destin inexorable ; mais encore par tous les systèmes panthéistes, qui ne reconnaissent pas d'attributs moraux en Dieu ; par Aristote, d'après lequel Dieu ne

saurait connaître le monde ni agir sur lui sans perdre quelque chose de son infinie perfection ; enfin, plus récemment, par certains philosophes appelés *déistes* qui, tout en admettant la création, prétendent que le monde, une fois créé, se conserve par sa propre force et se gouverne par ses propres lois (1).

Nous exposerons et démontrerons successivement la *conservation* et le *gouvernement* du monde par Dieu.

ART. I. — **Conservation.**

§ 1. **Démonstration.** — 1. La conservation du monde peut d'abord se déduire de la nature et des attributs de Dieu. En effet Dieu est l'être absolu duquel tout dépend de toute manière et sous tout rapport. Or, si le monde une fois créé pouvait durer sans le concours effectif de Dieu, il en serait indépendant sous ce rapport.

La conséquence est que, pour annihiler un être, Dieu n'a pas besoin d'agir positivement ; il lui suffit de cesser son action conservatrice et la créature retombe d'elle-même dans le néant.

2. La conservation se déduit encore de la nature du monde.

Les parties du temps étant indépendantes les unes des autres, et l'instant qui précède n'étant jamais la raison suffisante de celui qui suit, il en résulte que l'être contingent peut à chaque instant cesser d'exister. Sa durée, sa persistance dans l'être, exige donc une causalité positive, qui n'est autre que celle qui lui a donné l'existence.

Dieu seul peut donc conserver le monde, et il le conserve par la même action qui lui a donné l'être en le créant. Comme dit saint Thomas, *Dieu ne conserve pas autrement les choses dans l'être qu'il leur a donné une fois, qu'en le leur donnant toujours.*

La conservation est donc bien, selon l'expression de Descartes, *une création continuée... en sorte que, si Dieu retirait une fois son concours, toutes les choses qu'il a créées retourneraient aussitôt dans le néant* (Lettre 62).

§ 2. — **La conservation est une création continuée.**

Reste à préciser ce qu'il faut entendre par *création continuée*.

Il est deux manières de comprendre cette expression cartésienne : l'une raisonnable et juste, l'autre dangereuse et inexacte.

1. Malebranche conçoit la création continuée comme si Dieu laissait à chaque instant retomber sa créature dans le néant, afin de l'en retirer de nouveau par une création *continuellement renouvelée* ; en sorte que les choses, annihilées à chaque instant, sont positivement créées par Dieu dans tous leurs états successifs,

(1) Au dix-huitième siècle, on appelait *déistes* ceux, qui, en fait de religion, n'admettaient que ce que la raison naturelle en peut établir. Nous les appelons aujourd'hui *rationalistes*.

à peu près comme se succèdent les images dans le cinématographe.

— Une pareille hypothèse est évidemment inadmissible; car elle aboutit à supprimer toute activité et toute causalité créées, à faire de Dieu l'unique cause de tout ce qui arrive dans le monde, et par suite à le rendre responsable du mal moral. Bref, c'est l'*occasionalisme* avec toutes ses conséquences.

2. Leibniz repousse avec raison cette interprétation. D'après lui, la persistance des choses dans l'être n'est pas le résultat d'une création sans cesse *renouvelée*; mais plutôt d'une création *prolongée*, en ce sens que, Dieu ayant à l'origine donné à chaque créature l'existence avec un certain pouvoir d'agir, il lui continue par un acte positif de sa volonté cette existence et cette force, afin qu'elle puisse *durer* et agir selon sa nature.

3. Ce qu'il importe de retenir, c'est que le monde ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait d'agir sur lui; c'est que le décret divin qui a tiré le monde du néant, ne saurait suffire à expliquer sa persistance dans l'être, qu'autant que Dieu a décrété en outre sa durée pendant un temps déterminé. Car la durée du monde, étant un effet réellement distinct du premier instant de son existence, exige, elle aussi, une causalité positive. Et voilà pourquoi l'acte conservateur et l'acte créateur, qui s'identifient sans doute au regard de Dieu, ne sauraient s'identifier au regard de la créature.

Telle est, dans ses traits essentiels, la doctrine de la *conservation*.

ART. II. — Gouvernement.

La Providence de Dieu ne se borne pas à conserver le monde, elle le gouverne encore avec sagesse et bonté; elle prévoit et dispose toutes choses suivant un plan conçu d'avance, en même temps qu'elle pourvoit aux besoins de chaque créature, en lui fournissant les moyens proportionnés à sa destinée, de sorte qu'on peut affirmer que rien ici-bas n'arrive sans l'ordre ou la permission de Dieu.

§ 1. **Démonstration.** — La Providence et le gouvernement du monde par Dieu se démontrent *a priori* et *a posteriori*.

1. **A priori.** — La créature, pour parvenir à sa fin, demande impérieusement à être aidée et dirigée dans son action et dans sa tendance, et Dieu, qui lui a assigné cette fin, ne peut, sans se contredire, lui refuser ce sans quoi elle ne saurait l'atteindre. Dieu ne se contente donc pas de produire les êtres et de les conserver, il les aide et les gouverne positivement vers leur fin, selon le plan qu'il se propose.

Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que Dieu manquât, soit de *science* pour prévoir leurs besoins, soit de *puissance* ou de *bonté* pour pouvoir et vouloir y subvenir. Or nous avons prouvé que Dieu possède ces attributs à un degré infini ; la Providence existe donc, et l'on ne peut la nier, sans nier quelque'un des attributs moraux de Dieu, et conséquemment Dieu lui-même.

2. *A posteriori*. — a) Malgré quelques irrégularités apparentes, il est certain que le monde offre le spectacle d'une harmonie admirable. Or cet ordre et cette harmonie ne s'expliquent que par l'action incessante de celui qui a créé l'univers et lui a donné des lois aussi simples que fécondes.

b) Cet ordre se manifeste, non seulement dans le monde physique, mais, d'une manière plus surprenante encore, dans le monde moral et dans les événements de l'histoire. En effet, plus on regarde de haut, plus cette marche constante de l'humanité vers un but fixé d'avance devient évidente, et plus on se convainc, avec Bossuet, que *ce long enchaînement de causes particulières qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence* (Discours sur l'histoire universelle).

c) D'autre part, la loi du monde prise dans son ensemble, et malgré certains retours plus ou moins passagers, est incontestablement une loi de progrès : progrès physique et économique, progrès intellectuel et même moral, ainsi que nous l'avons expliqué en son lieu. Or ce progrès, qui se poursuit en dépit des égoïsmes et du conflit des passions, est évidemment extérieur et supérieur aux volontés et aux intentions humaines ; il faut donc en chercher le principe dans une intelligence et dans une volonté transcendantes qui ne peuvent être que Dieu.

3. La Providence se prouve enfin par le *consentement universel*. Que tous les peuples aient admis l'action de Dieu dans le monde et son intervention dans les événements humains comme dans les accidents physiques, on le constate par les prières, les invocations, les sacrifices au moyen desquels ils se sont toujours efforcés de se rendre favorable cette souveraine puissance, soit pour en obtenir des faveurs, soit pour écarter les fléaux qui les menaçaient.

§ 2. — Objet et étendue du gouvernement divin.

1. Quant à l'*objet* et à l'*étendue* de ce gouvernement divin, il n'embrasse pas seulement la marche de l'ensemble et la fin générale du monde, il s'étend encore à chaque être en particulier avec autant de sollicitude que s'il était à lui seul toute la création. Voilà pourquoi, outre la *Providence générale* qui entretient l'harmonie universelle, il faut admettre une *Providence spéciale* qui veille sur chaque individu, quelque insignifiant qu'il paraisse.

2. Si aucun être, même le plus chétif, n'échappe à la sollicitude divine, on comprend que l'homme, à raison de sa nature d'être moral et de ses besoins plus étendus, soit l'objet d'une Providence encore plus vigilante et plus spéciale. En effet, à la sagesse et à la bonté, qui embrassent toute la création, viennent encore se joindre, quand il s'agit de l'être intelligent et libre, l'*autorité* morale, qui lui trace sa voie, la *justice*, qui rend à chacun selon ses œuvres, enfin l'*amour* proprement dit, qui ne s'adresse qu'aux personnes.

ART. III. — **Objections.**

§ 1. — **Objections tirées de la nature de Dieu.**

1. Aristote prétend que Dieu ne peut connaître le monde, ni le gouverner comme cause efficiente, sans préjudice de son infinie perfection ; que cette connaissance et cette action, étant nécessairement finies comme leur objet, n'iraient qu'à introduire la *puissance* dans celui qui est *acte pur*, et à détourner la pensée absolue de la sereine contemplation de soi, qui est sa vie, sa perfection, son essence même.

— On peut répondre :

a) Que cette ignorance du monde met en Dieu la *puissance* bien plus évidemment que la connaissance qu'il en pourrait avoir ; car, s'il est difficile de comprendre comment Dieu peut connaître et gouverner le fini, il est encore bien plus difficile de comprendre qu'il puisse ignorer quelque chose. Après tout, il vaut encore mieux voir l'imperfection pour l'aimer et pour l'enrichir, que la dédaigner et l'ignorer.

b) Le scrupule d'Aristote vient d'une fausse idée de la perfection divine. Dieu étant absolument simple, on ne saurait admettre en lui aucune distinction réelle ou même logique, tant soit peu fondée, entre son essence, ses attributs et ses actes. Dès lors, tout acte divin, se confondant avec l'essence divine, est nécessairement éternel et infini comme elle ; seul le terme extérieur de cette action ou de cette pensée est temporel et fini.

c) De fait, cet acte divin, qui est Dieu lui-même, équivalant, dans son infinie simplicité et dans son absolue immutabilité, à une infinité d'actes finis, peut très bien avoir pour termes des effets finis, multiples et successifs, sans contracter par devers eux aucune relation incompatible avec son infinie perfection.

d) Du reste, la connaissance et le gouvernement de l'univers ne sauraient un seul instant détourner Dieu de la contemplation et de l'amour de soi-même. Dieu voit et connaît son essence, et, par cette intuition éternelle, il connaît du même coup le principe et l'exemplaire de toutes choses, ainsi que la puissance

qui les réalise hors de lui. Voilà comment, en se connaissant lui-même, Dieu connaît toutes choses; comment, en s'aimant lui-même, il veut et aime toutes les créatures.

2. On dit : Cette intervention constante de Dieu dans les événements de ce monde ne va-t-elle pas à introduire en lui la succession? Comment admettre que Dieu modifie ses desseins et, comme un ouvrier malhabile, revienne sans cesse sur son ouvrage pour le compléter ou le réparer?

— Non, il n'y a ni variation ni succession en Dieu. D'un seul acte éternel, infini et immuable, qui est lui-même, Dieu décrète l'existence du monde, sa conservation et son gouvernement, dans l'ensemble et dans tous les détails; seulement ce décret éternel ne produit ses effets que successivement, selon les conditions et au moment prescrits par Dieu.

§ 2. — Objections tirées de la nature de l'homme.

Un autre groupe d'objections contre la Providence se tire de la *créature elle-même*.

1. On a prétendu que cette action de Dieu sur l'homme, pour le diriger selon un plan préconçu, était incompatible avec la liberté humaine.

— Rappelons ici la règle si raisonnable formulée par Bossuet : « Quand deux vérités sont démontrées par les arguments qui leur conviennent, il ne faut abandonner ni l'une ni l'autre, quand bien même on ne saisisrait pas le rapport qui les unit. » Or nous avons démontré que l'homme est libre, et, d'autre part, que rien n'arrive sans l'ordre ou la permission de Dieu. Donc, bien que l'accord de ces deux vérités puisse nous échapper, il faut conclure que l'homme, faisant librement ce qu'il veut, ne fait néanmoins que ce que Dieu veut ou permet.

2. On objecte encore que certains détails infimes sont indignes de la sollicitude divine. Tel était l'avis de Cicéron, quand il disait : *Magna dii curant, parva negligunt*.

— Ce sont là de purs anthropomorphismes. Dieu ne se dégrade pas en dirigeant à leur fin des êtres qu'il n'a pas jugé indigne de lui de créer; du reste,

Au regard de Celui qui fit l'immensité,
L'insecte vaut un monde : ils ont autant coûté. (Lamartine.)

Platon a mieux compris la Providence : « Ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses, comme pourrait faire un ouvrier lâche et indolent, rebuté par le travail. » (*Lois*, X.)

3. Mais la grande objection contre la Providence est celle qu

l'on tire de l'existence du mal. Aussi la discuterons-nous avec les développements qu'elle comporte, dans le chapitre suivant.

APPENDICE

La science divine.

I. — Nature et étendue de la science divine.

Les principes qui dominent cette question se trouvent exposés dans ce que nous avons dit sur la nature et les attributs de Dieu et sur les relations du monde avec lui.

1. Tout d'abord, l'indépendance absolue de Dieu doit être sauvegardée : étant simple, infini, immuable, il ne subit aucune influence étrangère, il n'est modifié ou attiré par aucun objet fini. De là suit que sa connaissance n'est pas déterminée, ni sa volonté inclinée par l'action des objets. C'est en soi-même que Dieu trouve l'unique raison de sa science comme de ses décisions. Les scolastiques expriment cette vérité en disant que Dieu connaît toutes choses « en soi-même », *in seipso*. Dès lors, comme Dieu est immuable, il connaît de toute éternité tout ce qui, à un titre quelconque, peut être appelé *vrai*.

2. Or, outre les réalités actuellement existantes, dont la *vérité* ne peut faire doute, les objets vrais peuvent se répartir en *trois classes* :

a) Les *possibles*, êtres ou événements qui *peuvent être réalisés*.

b) Les *futurs*, êtres ou événements qui *seront réalisés*. — S'ils doivent provenir d'une cause nécessaire, ils sont appelés *simplement futurs*; si la cause qui, en fait, les produira est apte à varier son action, ils sont dits *futurs contingents*.

c) Enfin les *futurs conditionnels* ou *futuribles*, êtres ou événements qui *seraient réalisés* si certaine condition venait à être posée.

3. La science divine, *immuable en elle-même*, prend diverses *dénominations* selon qu'elle vise tel ou tel de ces objets :

a) Dieu connaît les êtres purement *possibles* par la *science de simple intelligence*.

b) Dieu connaît les êtres *existants*, et les *futurs* à mesure qu'ils se réalisent, par la *science de vision* (1).

c) Enfin, ces êtres (choses ou événements), qui, d'une part, n'existent pas, — et sont comparables en cela aux simples possibles, — mais qui, d'autre part, *seraient réalisés* si telle condition était posée, — et se rattachent par là aux êtres qui arrivent à l'existence, — forment un objet spécial, *intermédiaire* entre les simples possibles et les réalités d'existence. Et c'est pourquoi la connaissance divine qui répond à cette troisième classe d'objets est *dénommée* SCIENCE MOYENNE.

II. — Existence de la science moyenne.

1. L'existence en Dieu de la science de *vision* et de la science de *simple intelligence* ne peut faire l'objet d'aucune difficulté : la vérité des êtres existants et celle des essences possibles étant en elle-même parfaitement *déterminée*, Dieu, qui est infiniment parfait, ne peut manquer de la connaître.

L'existence en Dieu de la *science moyenne* n'apparaît pas à tous avec la même clarté. Tous les philosophes et théologiens catholiques admettent que la connaissance de Dieu, étant infiniment parfaite, atteint tout ce qui est *vrai*,

(1) Il n'y a pas là de succession ni de changement de la part de Dieu : sa science, *immuable en elle-même*, qui était appelée simple intelligence avant la réalisation des possibles, s'appelle vision dès que son *objet* existe.

mais quelques-uns nient ou mettent en doute la vérité de l'objet réservé à la science moyenne et sont amenés ainsi indirectement à mettre en doute ou à nier cette science elle-même. Tout au moins ce doute ou cette négation portent-ils sur ceux des *futurs conditionnels* qui dépendent de l'action possible d'une cause *libre*. Ceux, en effet, qui dépendent d'une cause *nécessaire* conditionnelle sont assimilables à de simples possibles, la cause nécessaire et les circonstances dans lesquelles elle agit constituant un groupe de possibles dont la simple notion entraîne comme conséquence, également nécessaire, la réalité de tel effet.

2. Le problème de l'existence de la science moyenne se limite donc à la seule question suivante : *L'acte d'une volonté libre, dans telle circonstance possible, a-t-il en lui-même une vérité déterminée?* — Si oui, la science moyenne existe; sinon elle n'existe pas (ce qui n'impliquerait aucune imperfection en Dieu, car il n'y a pas d'imperfection à ne pas connaître ce qui n'offre aucune vérité).

3. L'acte d'une volonté libre, quand il n'est pas censé réalisé, constitue-t-il un objet vrai? — Il semble que la question doive porter beaucoup plus sur le *comment* que sur le *fait* lui-même. En effet, une volonté *réelle* fera librement demain tel acte et non tel autre: il est donc vrai *dès aujourd'hui*, fut toujours vrai et il le sera toujours que tel acte aura lieu demain de préférence à tel autre. Comme il s'agit ici de l'acte futur *concret* d'une volonté *concrète* dans des circonstances *concrètes*, il suit qu'une telle volonté fera librement l'acte A ou qu'elle fera l'acte B, mais qu'elle ne restera pas indéterminée *en fait* entre B et A. Or, ce qui est vrai de l'acte libre *futur* d'une volonté *existante* a dû l'être *d'abord* de cet acte *possible* et semble devoir l'être, de la même façon et pour la même raison, de l'acte libre *futurible* d'une volonté existante ou possible. Cette volonté est, en effet, *concrète*, et on la suppose placée dans des circonstances *concrètes* dans lesquelles elle accomplirait *en fait* un acte *concret*, donc un acte d'une *vérité déterminée*.

4. Cette considération a une valeur incontestable et elle n'est tenue pour non avenue que par ceux qui supposent qu'il ne peut y avoir pour un acte libre, — mise à part toute détermination provenant de la cause première, — aucune vérité *déterminée* en elle-même en dehors d'une détermination *absolue* de la volonté (actuelle ou future): une détermination purement hypothétique de la volonté n'a même pas, d'après eux, la vérité d'un simple possible, elle n'est absolument rien. Or supposer cela, c'est précisément supposer ce qui est en question et donc commettre une pétition de principe évidente; pareille réponse et affirmation gratuite laisse complètement intacte notre argumentation toute positive.

Aussi bien, quoi qu'il en soit de cette difficulté, il est d'autres preuves qui nous garantissent de façon absolue la vérité objective du futurible et sur lesquelles tous les scolastiques, à quelque école qu'ils appartiennent, tombent d'accord. Nous en rappellerons seulement deux:

a) Le gouvernement de la Providence exige en effet de nécessité absolue que Dieu connaisse de toute éternité non seulement ce qui *sera*, mais encore ce qui *serait* si telle ou telle hypothèse, si tel ou tel ordre du monde était posé: en effet la conduite du monde ne peut être abandonnée au hasard et la cause infinie de qui elle doit dépendre toute ne saurait elle-même dépendre de la créature en quelque manière que ce soit.

b) D'autre part la théologie nous apprend, — et son témoignage, en cette matière comme en plusieurs autres (1), suffirait à lui seul à fonder la vérité qui nous occupe ici, — que Dieu connaît avec certitude ce qui *serait* advenu

(1) N'est-ce pas la théologie, interprète de la révélation, qui fonde en dernière analyse les thèses de philosophie scolastique sur la séparabilité de la quantité d'avec la substance, ou sur la distinction de la *nature* et de la *personne*?

si telles circonstances, différentes de celles qui ont été réalisées, s'étaient présentées pour certains personnages de la Bible. Qu'il suffise de citer entre autres preuves, la réponse faite par Dieu à la question de David : « Si je m'enferme à Ceïla et que Saül vienne assiéger la place, les habitants me livreront-ils ? » — « Ils te livreront », répondit l'oracle de Dieu (*Premier livre des Rois*, chap. xxii, v. 7 et suiv.). En conséquence, David quitta aussitôt Ceïla. Or cette mauvaise volonté conditionnelle des habitants de cette ville, était un futur libre dépendant d'une condition qui ne devait pas se réaliser. Dieu le connaissait de science certaine; Il possède donc la science moyenne (1).

Le fait est indéniable. — Mais, comment, à quel titre peut-on déclarer vrai d'une vérité déterminée, cet acte libre d'une volonté existante ou possible, qui aurait lieu dans l'hypothèse d'une condition qui ne se réalisera pas effectivement? Telle est la question, épineuse entre toutes, que divers systèmes se sont efforcés de résoudre.

III. — Diverses explications de la science moyenne.

Dieu, par sa science infinie, connaît toute vérité. Il connaît donc la vérité de l'acte libre qui n'est pas, qui ne sera pas, mais qui *serait* si telle volonté concrète, existante ou possible, était placée dans telles circonstances concrètes. Il la connaît, avons-nous dit, parce que cette vérité *est*, en elle-même, déterminée.

Comment Dieu la connaît-il?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire et il suffit de montrer ce qui constitue la vérité de cet acte libre *futurible*.

1. Les théologiens de l'école de Bañez, connus dans cette question sous la dénomination de *thomistes*, semblent ne s'être d'abord occupés que des *simples futurs libres* devant arriver *en fait*, et non pas, explicitement du moins, des *futuribles*.

a) Ils prétendent que ces futurs contingents n'ont de *vérité* déterminée que par le décret de Dieu qui décide de lever l'indifférence de la cause libre, en la *déterminant* à telle ou telle décision. C'est ce que l'on appelle le *décret prédéterminant*. Il est entendu, d'ailleurs, que cette prédétermination doit respecter la nature de la cause seconde à laquelle elle s'applique. Par elle, disent les thomistes, Dieu meut efficacement et *infailliblement* la cause libre, sans cependant la forcer, ni la nécessiter.

C'est seulement *dans* ce décret prédéterminant que réside, d'après Bañez, la vérité de l'acte libre *futur* d'une volonté créée. C'est donc seulement *dans* ce décret que cette vérité est connue par Dieu.

b) Quant aux actes libres *qui ne seront pas réalisés* mais qui le *seraient* dans telle hypothèse irréelle (les *futuribles*), ils sont connus par Dieu, disent les disciples de Bañez, dans les décrets prédéterminants que Dieu voit qu'il formerait à leur égard s'il lui plaisait de réaliser cette hypothèse.

2. Pour Molina et ses disciples (*Molinistes*), la détermination de l'acte libre doit être recherchée dans la *cause* libre elle-même, qui posera ou *poserait* cet acte. Il est vrai que, vu la liberté de cette cause, — et, par suite, son indétermination jusqu'au moment même de l'acte, — aucune intelligence *finie* ne pourrait, en l'examinant, y découvrir d'avance la décision qu'elle prendra ou prendrait librement, mais ce que ne peut aucune intelligence créée, l'esprit du Créateur, qui pénètre jusqu'au plus intime de son œuvre, le peut. Comme une mère, qui possède à fond le caractère de son fils, conjecture presque à coup sûr ce qu'il ferait dans tel cas, Dieu connaît, avec *certitude*, lui, par la *supercompréhension* qu'il a de la volonté créée, ce que cette volonté fera ou ferait dans telles circonstances.

(1) Voyez aussi dans saint Matthieu, ch. xi, v. 20 et suiv., l'affirmation de Notre-Seigneur au sujet de la conversion futurible de Tyr et de Sidon.

3. SUAREZ, estimant incompatible avec la liberté toute détermination naturellement antérieure (*natura prior*) à l'acte libre, professe que la *vérité* de l'acte libre futur ou *futurible* n'a pas d'autre raison déterminante que cet acte même. C'est donc dans cet acte seul, présent à l'éternité divine, que Dieu voit ce que la volonté libre fera ou ferait dans telle circonstance.

Selon cette manière de voir, il est simplement *vrai en soi*, de par le fait même de telle volonté concrète, placée dans telles circonstances concrètes possibles, que cette volonté ferait librement A (*pouvant faire* B, mais ne le faisant pas en réalité). Dieu, exemplaire infini et *concret* de toute réalité et de tout mode de réalité, contemple en *soi-même*, tel qu'il est vrai en *lui-même*, cet acte libre qui certainement aura ou aurait lieu dans telles circonstances. Et Dieu le connaît ainsi avec absolue certitude, car il est purement et simplement vrai que, telles circonstances étant données, telle volonté individuelle concrète prendra ou prendrait librement cette décision et non une autre.

4. Une quatrième solution, connue déjà de Suarez qui l'attribue, à tort semble-t-il, à Cajétan, a été soutenue plus tard avec éclat par LEIBNIZ (*Théodicée*, I^{re} Partie, n° 42 et suiv.) et a été reprise, avec quelques variantes, par des théologiens contemporains.

Cette dernière opinion sépare la question de la *vérité* des futurs libres conditionnels de la question du *concours divin*. Dans cette perspective, il ne faut pas considérer telle *histoire possible* du monde, comme comportant indifféremment, dans telles circonstances données, la possibilité de tel acte libre aussi bien que de tel autre. Une histoire du monde comprend une série *unique* d'événements *concrets*, tant libres que nécessaires, qui se réaliserait si cette histoire tout entière passait à l'ordre de l'existence : il y a une histoire du monde dans laquelle Judas se repentirait librement, une autre où saint Pierre ne renierait pas Notre-Seigneur, ... mais il n'y a pas d'histoire *possible concrète* où tel acte libre serait indifféremment A ou B, pas plus que, dans l'ordre de l'existence *concrète*, une cause libre ne réalise *en fait* « A ou B ». « Elle fait A » ou « elle fait B ». L'histoire totale dans laquelle elle fait A est donc, dans l'ordre des possibles, différente, par cela même, de l'histoire où elle fait B. — D'après les tenants de cette dernière opinion, la détermination des futurs libres conditionnels ne constitue donc pas, au point de vue de la *vérité*, un problème spécial. Tout le mystère de cette détermination se réduit à celui du *concours* de Dieu à la cause libre. Quant aux *futuribles*, ce sont des possibles comme les autres. Dieu les connaît en soi-même, comme tous les autres possibles, par la science de *simple intelligence*; sa science de *vision* les connaît, lorsqu'ils deviennent réels, dans le décret qui fait passer à l'acte telle histoire du monde, de préférence à telle autre.

IV. — Discussion des diverses explications de la science moyenne.

1. La solution *thomiste* par les décrets prédéterminants sauvegarde sans doute la toute-puissance et l'indépendance divines, mais ne respecte pas aussi bien la liberté créée. En dehors de toute discussion subtile, il est une difficulté fondamentale à laquelle cette théorie ne fournit pas de réponse satisfaisante : « Comment suis-je encore libre si la décision de ma volonté a d'abord été prise par la cause première qui détermine mon acte, au point de rendre métaphysiquement impossible une décision différente de ma part ? » L'on n'évite pas cette difficulté en disant que la volonté, parfaitement libre en elle-même, n'est déterminée à tel acte en particulier que dans l'hypothèse de la prémotion divine la déterminant actuellement à cet acte, *in sensu composito praedeterminationis*. Comme la volonté n'agit jamais et ne peut agir hors de cette hypothèse, *in sensu diviso*, il s'ensuit tout simplement que dans cette théorie, la volonté, très libre sans doute en elle-même et quand elle n'agit pas, ne peut cependant jamais agir, en fait, librement.

2. *Molina* a donc raison de dire que ce n'est pas dans son propre décret prédéterminant que Dieu connaît la décision libre de la volonté créée, mais la raison qu'il donne lui-même de la vérité déterminée de ces actes libres est, semble-t-il, ou inefficace ou destructrice de la liberté. En effet, cette détermination que Dieu voit par sa *supercompréhension*, dans les *antécédents* de la volition libre, ou bien rend *impossible hic et nunc* la position d'un autre acte libre, ou bien en respecte la possibilité :

a) Si *Molina* prend le premier parti, il se trouve en face d'une *prédétermination* de la volonté libre *par elle-même*, ce qui, en bonne logique, détruit la liberté, car si *tout* acte libre est ainsi déterminé par ses antécédents, ces antécédents ont dû être *déterminés* de même, ce qui transforme la liberté en *déterminisme psychologique*.

b) Si *Molina*, comme le fera d'ailleurs *Leibniz*, admet au contraire que ces antécédents de l'acte libre ne le déterminent pas avec nécessité, alors la connaissance, même absolument parfaite, que Dieu a de ces antécédents par la *supercompréhension* de la volonté créée, ne lui révélera pas avec *certitude* une détermination *qui ne se trouve pas en elle*; et, par ce moyen, Dieu n'aura de nos actes libres, futurs ou futuribles, qu'une science *conjecturale*.

3. La solution de *Suarez* échappe à cette difficulté : d'après lui, c'est la volonté créée qui, *dans son acte* lui-même, se détermine. C'est donc la vue de cet acte lui-même, au concret, tel qu'il sera ou serait, qui *seule* peut faire connaître avec certitude la décision de la volonté.

On objecte que chercher ainsi la dernière raison de la détermination de la volonté dans l'acte libre même, c'est faire de la volonté créée une cause première. *Suarez* et ses disciples répondent qu'il n'en est rien, puisque ce *pouvoir* de se déterminer est donné par Dieu à la *nature* humaine dans sa création même, et que *l'exercice* de ce pouvoir est subordonné à un concours divin qui lui est proportionné, c'est-à-dire qui fournit à la volonté toute la *réalité* positive de son acte, sans cependant la *déterminer*; lui donnant *de quoi choisir*, sans cependant choisir *avant elle* ou *à sa place*, ce qui ne serait plus *aider* la liberté, mais la *supprimer*.

4. Quant à l'opinion de *Leibniz* et de ses disciples, pour autant qu'elle prétend rendre compte d'une science divine *certaine* et non pas seulement d'une prévision *conjecturale* des actes libres, il faut reconnaître qu'elle revient par un détour à la *prédétermination* pure et simple.

Pourquoi, en effet, dans cette hypothèse, telle volonté fait-elle ou ferait-elle tel acte dans telle circonstance ? La seule raison en est, — ni plus ni moins, — que Dieu a *décrété* l'existence de l'histoire du monde qui contient cette décision-là de préférence à l'autre. Étant donné donc ce décret de Dieu, *in sensu composito hujus decreti*, dirait l'école thomiste, de par ce décret et ce décret seul, il devient *métaphysiquement impossible* que telle volonté dans telle circonstance accomplisse un autre acte que celui qui prend place à cet endroit, dans l'histoire du monde que Dieu a choisie. Le fait de multiplier les intermédiaires noie la difficulté, mais ne la résout pas ; il ne change pas la situation mutuelle de la volonté divine et de la volonté créée ; or cette dernière se trouve être déterminée avec nécessité à tel acte par la décision divine qui en a sanctionné l'existence. Quelle différence y a-t-il, dans l'ordre *concret*, le seul qui importe, entre cette décision divine et un décret *prédéterminant* ?

V. Conclusion. — La seule explication vraiment recevable de la science moyenne nous paraît être celle de *Suarez*. Seule, en effet, elle sauvegarde parfaitement la liberté de la volonté créée, tout en respectant le souverain domaine de Dieu. Un point cependant de cette explication nous semble appeler un complément. Nous voulons parler de la notion du *concours indifférent*.

A ce sujet, deux remarques s'imposent.

1. La solution thomiste, aussi bien que celles de Molina et de Suarez, suppose toujours que le concours divin, pour accompagner la cause libre jusqu'aux derniers détails concrets de son action, doit nécessairement ou bien déterminer cette cause, ou bien être déterminé par elle. De la première hypothèse suit le concours prédéterminant; de la seconde, le concours indifférent. L'alternative proposée se réduit en somme à celle-ci : ou que Dieu *choisisse avant* (*natura prius*) la cause libre l'acte qu'elle fera, ou que Dieu ayant seulement donné à la volonté créée le pouvoir préalable de choisir, le choix déterminé soit *l'œuvre de cette volonté seule*.

Dans cette dernière solution, qui est celle de Suarez, si l'on veut éviter de considérer la volonté créée comme une cause première, force est de concevoir la détermination qu'elle fait du concours indifférent, comme n'impliquant aucune perfection réelle, c'est-à-dire de considérer la *liberté* de l'acte comme une pure *dénomination extrinsèque*, pouvoir plus négatif que positif consistant surtout à *ne pas utiliser* tel élément du concours offert par Dieu. Cette conception ne répugne pas en soi, mais elle s'accorde mal avec le témoignage de la conscience qui, sans aucun doute, nous fait éprouver notre liberté comme la forme d'activité la plus riche de toutes.

On ne peut nier, nous semble-t-il, que ce soit là le point faible du système de Suarez. — Ne pourrait-on, en conservant la notion d'un concours non nécessitant, — car cette notion s'impose, — concevoir cependant ce concours comme s'adressant à la *formalité même de liberté*, à l'acte même du *choix libre* ?

2. *A priori*, — et c'est notre seconde remarque, — il est évident que si la liberté, comme telle, est une richesse positive et non une pure dénomination extrinsèque, il est nécessaire d'admettre que Dieu, créateur de la cause libre, détient dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance, le genre précis de concours qui, sans le déterminer, *produit en cause première* cette entité même du choix libre concret comme tel; de telle sorte que, d'une part, Dieu ne choisisse pas avant la volonté créée, — ce qui détruirait sa liberté; et que, d'autre part, il ne lui donne pas seulement un concours indifférent, dont elle *seule* doive lever l'indifférence, — ce qui soustrairait la liberté comme telle à l'action de la cause première. En d'autres termes, il conviendrait d'admettre que l'infinie liberté de Dieu, exemplaire éminent et actif de toute liberté finie, enveloppant et pénétrant de son concours toute la réalité concrète de la cause libre qui passe à l'acte, produise en cause première cet acte à la fois très *riche* et très *simple* qui est le choix libre de la cause seconde libre.

Cette explication de DUNS SCOT nous semble compléter heureusement, au point de vue *métaphysique*, la solution surtout *psychologique* de Suarez (1).

CHAPITRE V

LE PROBLÈME DU MAL

Il y a du mal dans le monde; impossible de le nier avec le panthéisme; impossible de le diviniser avec le dualisme. Comment donc accorder son existence avec la Providence divine? Comment

(1) Ajoutons que de bons juges ne sont pas éloignés de croire que cette solution a été en réalité celle de Suarez, en théologie, dans la question de la grâce, et même, pensent-ils, en philosophie, dans la question présente.

un Dieu infiniment bon peut-il être l'auteur du mal; comment peut-il même le permettre?

En effet, ou Dieu pouvait l'empêcher et il ne l'a pas voulu, et alors, où est sa *bonté*? Ou, le voulant, il ne l'a pas pu, et alors où est sa *puissance*? Dans les deux cas, où est son infinie *perfection*, et que devient sa *providence*?

Ainsi raisonnent Épicure et, après lui, Bayle et les déistes.

— On dit encore : Quand, de deux contraires, l'un est infini, l'autre se trouve par là même supprimé; une lumière infinie supprime nécessairement toute obscurité, et le froid est incompatible avec l'infiniment chaud. Donc, s'il y a un infiniment bon, le mal ne saurait exister. Or il y a du mal dans le monde; il n'y a donc pas d'infiniment bon. D'où ce dilemme célèbre qui résume le problème entier de la théodicée : *Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*

C'est pour résoudre cette grave objection et venger la Providence des attaques des incrédules, que Leibniz a écrit ses *Essais de Théodicée*. Nous ne ferons guère que résumer ses explications et reproduire ses arguments.

Tout d'abord, il faut déterminer la nature du mal.

ART. I. — Nature du mal.

1. En soi et métaphysiquement, le bien et l'être sont rigoureusement identiques; il n'y a entre eux qu'une différence d'aspect. L'être est pris *absolument*, tandis que le bien est l'être considéré *relativement*, c'est-à-dire comme convenable à quelqu'un ou pour quelque chose. Le mal, étant l'opposé du bien, est donc métaphysiquement le non-être, et par suite, il ne peut exister en soi, mais seulement en tant que mélangé à l'être. *Malum non potest esse purum absque commixtione boni*, disaient les anciens.

Or le non-être mélangé à l'être constitue précisément ce qu'on appelle la *limite*, c'est-à-dire la négation d'une perfection ultérieure, et dès lors il est inutile, pour expliquer l'existence du mal, de recourir à une action positive; il suffit d'admettre un arrêt, une cessation dans la causalité. D'où l'axiome : *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem*.

2. Mais ce manque de perfection est susceptible d'un double caractère : il peut être une simple *absence*, et il peut avoir le caractère d'une *privation*, d'un véritable *défaut*; de là les diverses espèces de mal : mal *métaphysique*, mal *physique* et mal *moral*.

a. Le mal *métaphysique* n'est autre chose que la limite pure et simple. Les anciens le définissaient *negatio ulterioris perfectionis*. C'est ce mal purement négatif qui résulte de l'absence d'une perfection non exigée par la nature. Ainsi, que la plante n'ait point

d'yeux pour voir, que l'homme n'ait point d'ailes pour voler, voilà des maux métaphysiques.

b) Au contraire, le mal *physique* et le mal *moral* sont des maux positifs, de véritables désordres, résultant, non plus simplement d'une limite ou d'une absence, mais d'une *privation* très réelle de quelque bien convenable à la nature d'un être et plus ou moins exigé par elle : *negatio perfectionis debitæ*, disait l'École. Ainsi, qu'un homme soit sourd ou aveugle, voilà un mal physique, et qu'il soit vicieux, voilà un mal moral.

Le mal *physique* comprend tous les désordres de la nature extérieure : tremblements de terre, inondations, incendies, etc., et en particulier, les maux de l'être sensible, tels que la souffrance, les maladies et la mort ; tandis que le mal *moral* comprend tous les désordres de la vie morale, c'est-à-dire, d'abord et essentiellement, les infractions volontaires à la loi du devoir ; puis, secondairement, le malheur éventuel des justes et le bonheur des méchants ; car, là aussi, on remarque une certaine perturbation de l'ordre moral, qui veut que le vice soit puni et la vertu récompensée.

3. Toutefois, bien que distinct, le mal métaphysique n'en est pas moins la condition et la racine des deux autres. En effet, nous l'avons vu en Psychologie, la souffrance résulte essentiellement d'une lutte où l'être sensible a momentanément le dessous. Si donc Dieu avait accru notre force de réaction et de résistance, ce qui est actuellement effort pénible pour notre faiblesse, serait un jeu et un plaisir pour notre organisme plus robuste, et l'empire de la douleur s'en trouverait diminué d'autant. De même, si Dieu nous avait doués d'une liberté plus parfaite et d'une intelligence plus ferme, nous serions moins enclins au mal. En dernière analyse, le mal physique et le mal moral résultent donc, eux aussi, quoique indirectement, d'un arrêt de la causalité, et par suite, on peut appliquer au mal en général l'axiome cité : *Malum habet causam non efficientem, sed deficientem*.

Donc, conclut Leibniz, attribuer le mal à l'action d'un principe infiniment mauvais, comme le font les manichéens, est une hypothèse aussi absurde que si, pour expliquer la nuit et le froid, on admettait l'existence d'un soleil noir et de glace, distinct du soleil chaud et lumineux, source du jour et de la chaleur.

Un seul principe suffit donc à expliquer le monde : de sa causalité positive naît le bien, et de la cessation de sa causalité résulte le mal. — Le dualisme est réfuté ; reste à répondre aux objections.

ART. II. — Réponse aux objections.

Ces principes étant posés, il est facile de montrer que l'exis-

tence du mal dans le monde n'est pas incompatible avec la Providence.

§ 1. — Le mal métaphysique.

L'objection tirée du mal *métaphysique* se réfute d'elle-même.

En effet, le mal métaphysique n'étant autre chose que la limite, il est clair que Dieu ne pouvait l'éviter qu'en ne créant pas; car toute créature est nécessairement limitée.

La question revient donc à se demander si la création est compatible avec la bonté et la sagesse de Dieu, ou encore, s'il vaut mieux pour la créature être limitée que ne pas être du tout. Or une pareille question porte avec soi sa réponse.

§ 2. — Le mal physique.

Mais le mal *physique*, dit-on, les catastrophes si fréquentes, les guerres, les fléaux de toute espèce, les maladies, la mort enfin, comment concilier tout cela avec la bonté infinie de Dieu? Un père peut-il faire ou seulement laisser souffrir ses enfants? De deux choses l'une : ou Dieu, voulant supprimer ces désordres, ne l'a pas pu, et où est sa puissance? ou, le pouvant, il ne l'a pas voulu, et où est sa bonté? Dans les deux cas, où est son infinie perfection? *Si Deus est, unde malum?*

— 1. Et d'abord, qui prouvera que les désordres de la nature extérieure n'ont pas, eux aussi, leur raison d'être? En fait, nous pouvons toujours exciper de notre ignorance; car, pour juger l'œuvre de Dieu, il faudrait la connaître dans son ensemble et dans ses parties; or notre science est si courte, les finalités externes nous sont si peu connues, qu'on n'en saurait tirer aucune objection sérieuse contre une vérité démontrée *a priori* telle que la Providence.

Du reste, si ces désordres nous révoltent, c'est qu'ils se traduisent en souffrance pour l'être sensible; la *souffrance*, telle est donc la grande objection physique contre la Providence. Comment la résoudre?

2. Leibniz constate d'abord que l'homme est cause responsable d'une grande partie de ses souffrances; il les multiplie par la passion, les exagère par l'imagination, les envenime par la jalousie et l'amour-propre. On l'a dit : *Que de maux nous font souffrir, qui n'ont jamais existé!*

Leibniz montre ensuite que Dieu peut permettre le mal physique sans préjudice de sa sagesse et de sa bonté. Car, dit-il, la douleur est pour la créature la *conséquence* et la *condition* d'un grand bien.

a) Elle est la *conséquence* de la sensibilité qui est une perfection. De fait, la sensibilité est la faculté de jouir aussi bien que de

souffrir; et l'on peut dire, en général, qu'en ce monde, les jouissances l'emportent sur les souffrances, puisque tout être sensible préfère la vie à la mort (Cf. La Fontaine, *La Mort et le Bûcheron*).

b) La souffrance est encore la *condition* d'un grand bien : elle est la sauvegarde de la vie physique, l'aiguillon du progrès, l'expiation de la faute, la condition de la vertu et du mérite; elle développe nos plus nobles facultés, nous détache des biens périssables de cette vie, et nous fait tendre plus efficacement vers Dieu. *L'adversité*, dit Montaigne, *c'est la fournaise à recuire l'âme*. On peut conclure que Dieu a eu de bonnes raisons de permettre le mal physique, et par suite, que la douleur et les maladies ne sont pas contraires à sa sagesse ni à sa bonté (Cf. *du Rôle de la douleur dans la vie*, Psychologie, p. 272).

3. Reste enfin la *mort*, qu'on représente comme la suprême injustice et le scandale de la Providence. Or nous avons vu, en parlant de la destinée de l'âme, que, loin d'être le terme de la vie, la mort n'est que le passage à une vie nouvelle qu'il dépend de nous de rendre bienheureuse, d'une vie où la sagesse, la sainteté et la bonté de Dieu trouvent leur complète et définitive justification.

§ 3. — Le mal moral.

Après le mal physique on oppose le mal *moral*. C'est là que l'objection acquiert toute sa force. Car enfin, dit-on, le mal moral, c'est l'injustice, c'est le péché, c'est le mépris et la violation d'une loi dont Dieu *doit vouloir* l'observation. Donc si, dans l'hypothèse de la création, Dieu n'a pu éviter le mal métaphysique; s'il a pu, sans préjudice de sa bonté, permettre le mal physique, sa sainteté et sa justice infinies l'obligent absolument à empêcher le mal moral.

— 1. Notons d'abord que Dieu n'est, à aucun degré, la cause du mal moral; qu'il ne le veut d'aucune manière. La preuve en est qu'il le défend sévèrement et le punit rigoureusement (1). Si donc il y a faute commise et violation de la loi divine, l'homme en est l'unique cause responsable; *Θεὸς ἀναίτιος*, dit Platon (*République*).

2. La question est de savoir s'il est compatible avec la sagesse et la bonté de Dieu de créer l'homme peccable et de lui donner le pouvoir de violer sa loi. — Nous ne craignons pas de répondre affirmativement.

En effet, dit Leibniz, cette possibilité du mal moral est pour

(1) Remarquons du reste que Dieu ne peut vouloir aucun mal *absolument* et pour lui-même. Il veut le mal métaphysique *comme condition* de l'être créé; il veut le mal physique *comme moyen* d'un plus grand bien. Quant au mal moral, Dieu ne peut le *vouloir ni directement ni indirectement*; il ne peut que le *permettre* pour un temps.

l'homme la *conséquence* d'un grand bien, qui est le libre arbitre, et la *condition* d'un bien plus grand encore, qui est le mérite.

a) De fait, Dieu ne pouvait supprimer la possibilité de mal faire qu'à la condition de refuser à l'homme la liberté, ou de lui en donner une parfaite; c'est-à-dire en le rabaissant au niveau de l'animal, ce qui eût constitué une déchéance, ou en le rendant l'égal de Dieu, ce qui est absurde. Or la liberté, même imparfaite, est notre plus noble prérogative; il était donc digne de la bonté divine de nous en gratifier.

b) D'autre part, la possibilité du mal moral est la condition du mérite. En effet, Dieu veut que l'homme observe sa loi, non pas aveuglément et fatalement comme l'animal sans raison, mais moralement et méritoirement; or il n'y a de mérite qu'autant qu'on fait un bien, pouvant ne pas le faire. La question revient donc à savoir si un monde purement physique, où il n'y aurait pas de place pour la moralité, est meilleur qu'un monde qui comporte le mérite et la vertu et, par là même, le péché.

Dieu a donc pu créer l'homme peccable sans préjudice de sa bonté et de sa sainteté. *Si tollis pugnā, tollis et coronam*, dit un saint Père; *si tollis libertatem, tollis et dignitatem*.

« Quoi! s'écrie J.-J. Rousseau, pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi » (*Émile*, IV).

— Concluons que l'existence du mal, sous quelque forme qu'on l'envisage, ne constitue pas une objection irréfutable contre la providence divine. Comme le dit saint Augustin, « si le mal existe, ce n'est point que Dieu manque de puissance ou de bonté, mais au contraire, il ne permet le mal que parce qu'il est assez puissant et assez bon pour tirer le bien du mal lui-même (1) » (*Enchir.* II).

Il y a donc du mal dans le monde; mais dans quelle proportion? Quel est le rapport du mal au bien? Deux théories extrêmes sont en présence : l'*optimisme* prétend que le monde est le *meilleur possible*; le *pessimisme*, au contraire, soutient qu'il ne saurait être plus mauvais.

(1) Il faut convenir toutefois que, sans dissiper tout mystère, la foi seule donne une solution satisfaisante au problème du mal. Le mal, en effet, sous toutes ses formes, se trouve dans le monde en proportion surabondante par rapport aux fins utiles que la raison peut lui assigner, mais la foi nous dit qu'une grande prévarication a eu lieu de la part d'un nombre immense de purs esprits et de la part de la race humaine tout entière. — Depuis lors, les destinées de la nature raisonnable qui, selon le plan primitif de Dieu, devaient se dérouler dans la joie, se poursuivent dans la douleur. L'amour infini repoussé et méconnu le veut ainsi : *en droit*, une douleur divine plane sur le monde. Cette douleur, que la nature de Dieu ne pouvait souffrir, une Personne divine l'a embrassée dans sa réalité même, et le monde racheté doit prendre

CHAPITRE VI

L'OPTIMISME

En parlant d'*optimisme*, nous n'entendons pas ici cette heureuse disposition de l'esprit qui consiste à voir de préférence le beau côté des choses, mais cette théorie philosophique d'après laquelle le monde est le meilleur possible.

Cette question de la valeur du monde relève évidemment de la métaphysique; car le monde nous est trop peu connu pour nous permettre de la résoudre *a posteriori*, par la comparaison expérimentale du bien et du mal qu'il renferme.

D'après ce qui a été dit précédemment, il est clair que tout système panthéiste est nécessairement *optimiste*; car, si le monde est Dieu, il est parfait et ne comporte aucun mal. *Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter*, disaient les stoïciens; et Spinoza reconnaît que « le monde, résultant du développement nécessaire de la nature divine, doit posséder le plus haut degré de perfection possible » (*Éthique*, I).

Platon, lui aussi, est optimiste, et la raison qu'il en donne, c'est que Dieu, « étant le meilleur des êtres, n'a pu faire que la meilleure des œuvres » (*Timée*).

Chez les modernes, on distingue deux formes de l'optimisme :

L'optimisme *absolu*, d'après lequel le monde actuel est le meilleur de tous les mondes possibles : il est soutenu par Malebranche et surtout par Leibniz.

L'optimisme *relatif*, proposé par saint Thomas, Fénelon, Bossuet et la plupart des théologiens, d'après lequel le monde, tout en étant très bon et vraiment digne de Dieu, pourrait cependant être meilleur.

ART. I. — L'optimisme absolu.

§ 1. **Exposé.** — 1. Malebranche établit son optimisme sur un double argument.

a) Dieu, dit-il, étant la seule cause véritable, il s'ensuit que le monde est, à chacun des instants de sa durée et dans chacun de ses détails, l'œuvre exclusive de Dieu. Or Dieu, qui ne crée que pour sa gloire, a dû réaliser le monde qui manifeste le mieux ses divins attributs, c'est-à-dire le plus parfait.

b) Les choses de ce monde ne sont sans doute pas parfaite en qu'il le veuille ou non, sa part de la douleur de son Chef et de son Rédempteur. Là est son salut, là aussi est sa noblesse.

elles-mêmes; mais Dieu a suppléé à l'imperfection inhérente à la créature en envoyant son Fils sur la terre. Aussi, d'après Malebranche, le Fils de Dieu se serait-il incarné, abstraction faite du péché originel, uniquement pour que le monde fût absolument digne de Dieu.

— On le voit, l'optimisme de Malebranche repose d'une part sur son *occasionalisme*, que nous avons réfuté ailleurs (Cf. ci-dessus, p. 454), et de l'autre, sur une opinion qui échappe à la discussion philosophique.

2. Leibniz a proposé l'optimisme sous sa forme la plus spécieuse. Au moment de la création, dit-il, tous les mondes possibles étaient présents à la pensée de Dieu. Or on ne peut assigner aucune raison suffisante du choix que Dieu a fait, sinon la plus grande perfection du monde actuel; car préférer délibérément le moins bon au meilleur, revient à préférer le non-être à l'être, le mal au bien, ce qui est irrationnel. Donc le monde actuel est le meilleur de tous les mondes possibles.

§ 2. **Discussion.** — On peut faire à l'optimisme de Leibniz trois graves objections :

1. En appliquant à Dieu les principes de son déterminisme psychologique, Leibniz compromet la liberté divine comme il a compromis la liberté humaine. En effet, si Dieu est moralement, sinon métaphysiquement, déterminé au meilleur, comme l'être vaut mieux que le non-être, il s'ensuit, non seulement que Dieu ne peut choisir un monde de perfection moindre, mais encore qu'il n'est plus libre de créer ou de ne pas créer.

Il ne sert de rien d'alléguer, avec Leibniz, que cette nécessité, qui enchaîne Dieu, résulte, non d'une loi extérieure, mais de sa nature même; car de quelque part qu'elle vienne, elle n'en supprime pas moins la possibilité de choisir, qui est l'essence même de toute liberté.

Nous prétendons au contraire qu'un moindre bien n'est pas nécessairement un mal; que, par là même qu'il renferme un certain degré d'être et de perfection, il peut être l'objet d'une volonté raisonnable; et par suite, que le monde actuel, tout en pouvant être meilleur, n'est pas indigne du choix que Dieu en a fait.

2. Une autre conséquence de l'optimisme absolu, c'est que le progrès et la vertu y sont des chimères. En effet, impossible d'améliorer une œuvre parfaite; le crime lui-même se trouve justifié, comme faisant partie intégrante du meilleur monde qui se puisse concevoir, à peu près comme les ombres sont nécessaires au tableau.

3. Mais l'objection la plus radicale, c'est que l'idée même d'un *optimum* créé est un non-sens. De fait, la série des mondes pos-

sibles est infinie ; or, dans une série infinie, il n'y a pas, il ne peut y avoir de dernier terme. Donc quelle que soit la perfection des créatures, étant posé qu'elle ne saurait être infinie, on pourra toujours en concevoir une plus grande.

4. Il faut reconnaître que Leibniz échappe en partie à cette difficulté. D'après lui, ce meilleur possible n'est pas précisément le monde tel qu'il est ou sera à tel ou tel moment de son existence, mais le monde considéré dans l'ensemble de sa durée progressive et indéfinie, avec toutes les perfections qu'il recevra dans la suite des siècles. Leibniz admet, lui aussi, que le mieux absolu ne peut être réalisé en aucun instant de la durée ; mais il prétend que le monde, ayant devant lui un avenir illimité, tend et tendra toujours vers la perfection infinie sans l'atteindre jamais. Or c'est cette série indéfinie de mondes indéfiniment perfectibles qui constitue pour lui le monde le meilleur.

— Même ainsi entendu et atténué, l'optimisme absolu ne nous paraît pas admissible.

a) Il repose sur plusieurs hypothèses fort contestables ou même notoirement fausses, telles que l'étendue et la durée illimitées de l'univers matériel, le nombre infini de ses composants, le progrès continu et fatal de ses développements successifs.

b) Puis, étant admis que la valeur du monde, qu'on la considère du reste comme indéfiniment progressive ou comme fixée une fois pour toutes, ne saurait en aucun cas être infinie, l'optimisme absolu implique toujours cette contradiction d'une puissance infinie actuellement épuisée par un effet fini.

ART. II. — L'optimisme relatif.

Si l'*optimisme absolu* est inacceptable, nous prétendons qu'on ne peut se refuser à admettre un certain *optimisme relatif*. En d'autres termes, nous affirmons que, si le monde n'est pas *absolument* le meilleur de tous les mondes possibles, il est en soi bon, très bon, le meilleur *relativement* à la fin que Dieu s'est proposée.

Il est facile de le comprendre. Tout effet étant nécessairement fini, Dieu ne pouvait avoir d'autre objet en créant que de procurer un certain degré de gloire pour lui-même, et pour l'homme, un certain degré de bonheur. Mais il était de sa sagesse de choisir le moyen le mieux adapté en vue de cette fin ; car la sagesse consiste précisément, ainsi que nous l'avons définie, à choisir une fin digne de soi, et à prendre les moyens les plus efficaces pour l'atteindre. Or ce moyen, c'est le monde ; le monde est donc le meilleur, non pas en soi et absolument, mais *relativement* au but que Dieu s'est proposé en le créant. Et voilà comment le monde

actuel est très digne de la sagesse, de la puissance et de la bonté du Créateur, sans toutefois les épuiser.

CHAPITRE VII

LE PESSIMISME

ART. I. — Exposé de la doctrine.

§ 1. — Diverses sortes de pessimisme.

Le pessimisme est une conception fort ancienne de la vie et du monde, dont l'Inde paraît avoir été le berceau, et qui tient une certaine place dans l'histoire de la pensée moderne. Il se présente sous plusieurs formes.

1. Il y a d'abord ce pessimisme de *tempérament*, résultat d'une mélancolie malade et vaniteuse, des déceptions de la vie, du *tædium vitæ*, qui se plaît à ne considérer que les côtés sombres de la réalité, et à désespérer des hommes et des choses.

2. Il y a un pessimisme *littéraire* et *poétique*, mis à la mode par Byron, Leopardi, M^{me} Ackermann, et pour lequel le monde n'est qu'un sujet de mépris ou de pitié, et par suite, de blasphème contre son auteur.

3. Il y a aussi un pessimisme *religieux*, représenté par le bouddhisme. D'après Çakya-Mouni, qui en est le père et le prophète, le monde n'est qu'un mauvais rêve; les êtres ont beau se métamorphoser sans cesse, ils n'échappent point à la souffrance, qui est la loi et le fond essentiel de toute vie : souffrances de la maladie, de la vieillesse et de la mort; souffrances provenant de l'instabilité des choses et de l'inconstance des sentiments. Or l'origine de la souffrance étant le désir et la soif de l'existence, l'unique remède consistera à étouffer en soi le *vouloir-vivre*, en renonçant à l'action, afin de parvenir peu à peu à l'anéantissement de sa personnalité, c'est-à-dire au *nirvâna*, qui est l'unique félicité dont nous soyons capables.

4. Enfin le pessimisme *philosophique*, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, est un système d'après lequel le monde est essentiellement mauvais, et, par une sorte de progrès renversé, tend à le devenir chaque jour davantage.

§ 2. — Principaux représentants du pessimisme.

Ce sont Schopenhauer et Hartmann.

1. **Schopenhauer** (1788-1860), dans son ouvrage intitulé : *Le monde comme volonté et représentation* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) (1), se déclare pour un pessimisme *absolu*.

(1) Expliquons ce titre singulier. D'après Schopenhauer, le monde n'est pas autre

Il reconnaît sans doute que le mal absolu est en soi un pur néant, et que le monde renferme de l'être, c'est-à-dire du bien ; mais, à l'entendre, il n'en renferme que ce qu'il faut pour servir de support au mal, à la douleur et au crime ; aussi est-il le plus mauvais de tous les mondes possibles. Il est l'œuvre de ce que Schopenhauer appelle la *Volonté*, c'est-à-dire d'une force impersonnelle aveugle et méchante qui, partout présente, sous forme de tendance sourde dans la plante et le minéral, sous forme d'instinct et de faculté consciente dans l'homme et dans l'animal, pousse tous les êtres à se conserver, à se développer, à se propager, et cela pour leur malheur ; car vivre, c'est souffrir : *Leben ist leiden*.

Le remède est de renoncer à la vie, non par le suicide, qui n'empêche pas la renaissance indéfinie de l'être, mais par l'anéantissement de ce *vouloir-vivre*, aveugle et absurde, cause de tout le mal, c'est-à-dire par le *nirvâna* bouddhique.

2. **Hartmann** (1842-1906) développe, dans la *Philosophie de l'Inconscient*, une sorte de pessimisme *relatif*, d'après lequel le mal, sans être exclusif de tout bien, est tellement prépondérant que la non-existence du monde eût été préférable à son existence. D'après Hartmann, le monde a pour principe l'*Inconscient*, sorte d'idée absolue qui s'ignore elle-même.

L'homme s'imagine qu'il est fait pour le bonheur. Il a cru d'abord y parvenir dès cette vie : c'était l'illusion antique ; la fragilité et le néant des plaisirs, de la fortune, des honneurs n'ont pas tardé à le détromper. Il s'est alors bercé de l'espoir d'un bonheur ultra-terrestre : c'est l'illusion chrétienne du moyen âge ; mais l'immortalité de l'âme est une autre chimère. De nos jours, on rêve pour l'humanité future un bonheur indéfiniment croissant par le progrès des sciences et de l'industrie : c'est l'illusion moderne, aussi vaine que les deux autres ; car en quoi ces espérances lointaines, à supposer même qu'elles soient fondées, peuvent-elles compenser les maux présents de ceux qui souffrent et se désespèrent ? Tels sont pour Hartmann *les trois stades de l'illusion*.

La conclusion, c'est que le bonheur n'existe pas et que la vie ne vaut pas la peine de vivre ; car elle n'est que la lutte avec la certitude d'être vaincu. Le moyen de nous en affranchir est de

chose, pour nous, qu'un système de *représentations*, c'est-à-dire de sensations et d'images qui le représentent. Or, à en croire ces représentations, le monde nous apparaît comme un système de forces en acte. Si Schopenhauer donne à ces forces le nom de *volonté*, c'est uniquement, comme il le dit lui-même, pour ramener le concept de force, si obscur pour nous, à quelque chose qui nous est intimement et immédiatement connu. La volonté signifie donc ici la force, de quelque ordre qu'elle soit (gravitation, affinité, instinct, désir, volonté proprement dite), qui tend à être, à se réaliser, à vivre, et qui constitue la substance unique de toute chose.

profiter des découvertes de la science pour consommer un immense *suicide cosmique*. — Bahnsen, un autre pessimiste, prétend que cet espoir même nous est refusé, et que le mal est aussi indestructible que l'être (Cf. en morale, p. 103, *La morale de l'école pessimiste*).

ART. II. — Discussion.

Les arguments pessimistes peuvent se ramener à trois :

1. Une théorie psychologique de l'action et de la volonté;
2. L'existence d'une puissance aveugle et mystérieuse, qui prend plaisir au malheur de l'humanité;
3. Enfin, le bilan de la vie, qui se liquide par un déficit énorme de plaisir.

§ 1. — Argument tiré de l'activité.

D'après Schopenhauer, être c'est agir, et vivre c'est vouloir; or toute action et toute volonté se ramènent à l'effort, c'est-à-dire à la douleur. Donc l'essence même de toute vie et de toute existence, c'est la douleur, la douleur indéfiniment croissante; car toute activité se développe par l'exercice. Il suit de là que, plus un être progresse, plus il souffre, et que, plus il est parfait, plus il est malheureux; car toute faculté n'est en définitive qu'une capacité de souffrir. Voilà pourquoi la plante souffre moins que l'animal, l'animal souffre moins que l'homme, et l'homme médiocre, moins que l'homme de génie. (Cf. Psychologie, p. 219, *le Plaisir et la Douleur*).

Et l'on conclut avec le tragique grec que *le premier degré du bonheur, c'est de ne pas naître, et le second, de rentrer au plus tôt dans le néant*. Çakya-Mouni disait : *Mieux vaut être assis que debout; mieux vaut être couché qu'assis; mais mieux vaut être mort que tout cela*.

— Il est faux de prétendre que toute activité soit nécessairement douloureuse; en réalité, il n'y a de jouissance que par l'action, et celle-ci ne devient douloureuse qu'autant qu'elle est disproportionnée aux forces de l'agent. Comment nier, par exemple, que l'activité de l'intelligence en présence d'une vérité qu'elle perçoit ou d'une beauté qu'elle admire constitue une véritable jouissance? On peut donc rétorquer l'argument de Schopenhauer et dire : La vie, c'est l'action; or l'action, c'est le plaisir; donc vivre, c'est jouir.

Par suite, il est également faux de soutenir que toute faculté nouvelle ou tout développement de faculté se réduise à une plus grande capacité de souffrir.

Sans doute, l'homme a des souffrances que l'animal ne con

naîtra jamais ; mais aussi il est accessible à des plaisirs intellectuels et moraux nécessairement ignorés de l'animal ; et, si l'homme de génie est soumis à des épreuves et à des déceptions épargnées au vulgaire, il goûte aussi des jouissances infiniment plus exquises et plus variées que celui-ci. Quelqu'un a dit qu'en découvrant la formule exacte de l'attraction universelle, Newton avait condensé dans un seul moment plus de joie que tous les ouvriers de Londres réunis ne pouvaient en goûter dans leurs tavernes durant une année entière. Le compte est difficile à faire ; ce qui est certain, c'est que les jouissances de l'esprit sont hors de proportion avec les grossiers plaisirs des sens.

§ 2. — **Argument tiré d'une puissance aveugle et méchante.**

Les pessimistes arrivent à cette conclusion bizarre, qu'il existe quelque part un tyran fourbe et égoïste qui nous trompe et nous exploite. Pour les uns, c'est la *Nature* ; Schopenhauer l'appelle *Volonté*, et Hartmann, *Inconscient*.

Cette force mystérieuse, inconsciente, inexorable, a besoin du concours de la vertu et du dévouement des individus pour conserver le monde ; aussi, par l'instinct, par les penchants, par l'amour, elle les pousse à agir, à se sacrifier dans l'intérêt de l'espèce. L'individu obéit, il s'épuise à conserver, à développer, à propager la vie, dans l'espoir d'arriver au bonheur et de voir enfin ses désirs satisfaits ; tôt ou tard il s'aperçoit qu'il a été dupé, exploité, qu'il s'est sacrifié en pure perte : la vertu est malheureuse, le plaisir se change en peine, l'appétit en dégoût, la jeunesse en vieillesse, et, au fond de la coupe, il ne reste bientôt plus que le désenchantement, le désespoir et la mort. Tout homme meurt de chagrin.

— On le comprend, nous n'entreprendrons pas la réfutation d'une hypothèse aussi gratuite qu'immorale et extravagante, qui s'appuie ouvertement sur l'athéisme ou le panthéisme.

Sans doute, s'il n'y a ni Dieu personnel, ni immortalité, la vie présente n'a pas de sens, et l'homme est le plus abandonné des êtres ; mais il n'en est pas ainsi, et, tant que le pessimisme n'aura pas réfuté les arguments qui prouvent Dieu et l'âme immortelle, nous sommes en droit de ne tenir aucun compte de ses désolantes fantaisies.

§ 3. — **Argument tiré du bilan de la vie.**

Enfin le pessimisme en appelle à l'expérience, pour prouver qu'ici-bas la douleur l'emporte infiniment sur le plaisir, bien plus, qu'elle seule est réelle et positive, tandis que le plaisir est nécessairement négatif et illusoire. L'homme s'imagine jouir dès que

sa souffrance diminue; en réalité il souffre, bien qu'un peu moins (1).

— Ici encore éclate le parti pris du pessimisme, de ne voir que la face la plus sombre des choses. Pour lui, la réalité, c'est le mal, c'est la souffrance; le bien n'est qu'illusion ou poésie vaine. Or il est évident que l'imagination et l'illusion ont une part au moins aussi grande dans nos douleurs que dans nos plaisirs. Non, la vie n'est pas si triste, puisqu'on hait tant la mort qui nous l'enlève, puisque tout l'effort des vivants se borne à éviter ou du moins à retarder celle-ci, à conserver, à développer celle-là.

Non, la souffrance ne l'emporte pas sur le plaisir, et la preuve, c'est que le monde dure, c'est que les êtres vivants se conservent et se propagent; or l'excès de la douleur sur le plaisir est incompatible avec la conservation des espèces. « On ne peut douter, dit Buffon, que tout être sentant n'ait en général plus de plaisir que de douleur : car tout ce qui est convenable à sa nature, tout ce qui peut contribuer à sa conservation est plaisir, et tout ce qui tend à sa destruction est douleur : ce n'est donc que par le plaisir que l'être sentant peut continuer d'exister. »

Ainsi en est-il du monde en général : si le mal l'emportait sur le bien, le monde ne durerait pas un jour, pas une heure; aucune harmonie ne pourrait s'établir; car, dès qu'elle commencerait d'être, le principe contraire l'anéantirait aussitôt.

ART. III. — Conclusion pratique.

Gardons-nous donc de toute exagération, et sachons nous tenir à égale distance d'un optimisme béat et d'un pessimisme désespérant.

Cette question de la valeur du monde est de la dernière importance, non seulement pour la pratique de la vie, mais encore pour la science même de la morale. Comment en effet, si le monde n'était pas bon, très bon, vraiment digne de Dieu, pourrions-nous être tenus de respecter l'ordre qui y règne, et, en nous y conformant, de réaliser l'idéal de notre nature? D'autre part, si le

(1) De là les sombres tableaux qu'on nous fait de la nature. « En passant sur cette terre comme nous y passons tous, pauvres voyageurs d'un jour, s'écrie Lamennais dans son langage apocalyptique, j'ai entendu de grands gémissements; j'ai ouvert les yeux, et mes yeux ont vu des souffrances inouïes et des douleurs sans nombre. »

Et ce n'est pas seulement l'homme qui souffre; c'est la nature entière. « Partout, dans l'air, dans l'océan, dans les forêts, dans les montagnes, dans les plaines, tous les êtres, terrestres ou marins, végétaux ou animaux, nous donnent le spectacle d'une lutte mutuelle, qui s'exerce incessamment sans trêve ni merci. Ce n'est pas un cri de joie, qui des flots azurés ou des profondes forêts s'élève vers le ciel, c'est un cri de détresse et de douleur; c'est le cri des vaincus. Luites fratricides, combats acharnés, proies dévorées vivantes, carnages, massacres, douleurs, maladies, famines, morts sauvages : voilà ce qu'on verrait, si le regard pouvait pénétrer ce que cachent dans leur sein l'impassible océan ou la tranquille forêt » (Richet, *Le roi des animaux*).

monde était le meilleur possible, le progrès n'aurait plus de sens, ni la morale de but.

Chose digne de remarque : en partant de principes si opposés, le pessimisme et l'optimisme aboutissent l'un et l'autre à l'indifférence, à l'inertie, à la suppression de toute activité et de toute morale. A quoi sert l'action, si nous sommes perdus sans ressource, si le monde est le plus mauvais possible, ou si, quoi que nous fassions, il le devient chaque jour davantage? Mais aussi, à quoi bon agir, si le monde a déjà réalisé toute la perfection dont il est susceptible, ou s'il y tend fatalement, sans nous et malgré nous?

Non, ni présomption, ni découragement. Ce monde n'est ni un paradis ni un enfer, il est un lieu d'épreuve, une arène, où le bien et le mal se trouvent mélangés; et notre tâche est précisément, par la lutte et par l'effort, de resserrer sans cesse les limites du mal et d'étendre le domaine du bien.

En réalité, la valeur du monde et le prix de la vie dépendent de nous. Nous pouvons, en voulant le bien et en obéissant au devoir, rendre le monde meilleur et travailler à réaliser un certain optimisme; de même que, en violant notre loi, nous pouvons donner en partie raison au pessimisme et faire le monde plus mauvais qu'il n'est.

Donc, ni optimistes, ni pessimistes : soyons *mélioristes*, pour employer une expression de George Elliot; travaillons à réaliser en nous et autour de nous la plus grande somme de bien dont nous sommes capables, afin de concourir au progrès qui est la loi du monde et la nôtre.

A quoi bon la vie, se demande Leopardi, *sinon à la mépriser*? — Non, ce qui est digne de mépris, ce n'est pas la vie, c'est l'homme qui ne sait pas en user; c'est celui qui ne comprend pas que

La vie est un combat dont la palme est aux cieux.

CONCLUSION DE LA THÉODICÉE

Après avoir démontré l'existence de Dieu, analysé ses divins attributs et déterminé les rapports que la créature soutient avec lui, il nous reste à dire un mot de nos devoirs envers ce souverain Seigneur de toutes choses ; car les devoirs d'un être envers un autre résultent précisément de leur nature respective et de leurs rapports réciproques. Voilà pourquoi la *morale religieuse*, qu'on appelle aussi *religion naturelle*, est le complément logique de la Théodicée.

CHAPITRE UNIQUE

LA RELIGION NATURELLE

On peut définir la religion en général : *l'ensemble des devoirs de l'homme envers Dieu*. On distingue la religion *naturelle*, qui détermine ces devoirs à l'aide de la seule raison, et la religion *surnaturelle* ou *positive*, qui s'inspire en outre des lumières de la foi et de la révélation. Nous n'avons à nous occuper ici que de la première.

Écartons d'abord quelques objections.

1. Certains philosophes ont contesté la légitimité de la morale religieuse, en tant que partie distincte de la morale. D'après Kant en particulier, le devoir religieux se borne à la connaissance et à l'accomplissement de tous nos devoirs naturels considérés comme des ordres divins.

En effet, dit-il, la relation de devoir ne peut s'établir qu'entre des êtres ayant les uns des autres une connaissance claire et précise, et entre lesquels existe une certaine proportion. Or la connaissance que nous avons de Dieu est trop vague et trop incertaine ; de plus, la disproportion est telle, que le fini ne saurait avoir de devoirs proprement dits envers l'infini.

— Il est vrai que, en un certain sens, tous nos devoirs sont des devoirs envers Dieu, souverain législateur ; mais, si Dieu est le principe de tous nos devoirs, il n'en est pas moins l'*objet* propre et exclusif de plusieurs d'entre eux.

En effet, quelque rudimentaire que soit notre connaissance de la divinité, elle suffit cependant à nous montrer en Dieu notre créateur, notre législateur, notre providence, notre fin et l'idéal de perfection auquel nous aspirons. Or, malgré la disproportion

infinie qui existera toujours entre Dieu et nous, ce sont là des rapports très positifs, qui suffisent à fonder des devoirs très réels envers Dieu.

2. On dit : Tout devoir suppose qu'on peut le violer par l'injustice ; or quelle injustice et quel tort pouvons-nous faire à l'être parfait ? D'autre part, quel besoin a-t-il de nos services et de nos hommages ? En fait, nous sommes aussi impuissants pour lui que contre lui.

— Sans doute, Dieu ne retire aucun profit de nos hommages ; mais, si Dieu n'a pas besoin de nous, nous, du moins, nous avons grandement besoin de lui. Au reste, le motif premier du devoir n'est pas l'intérêt qu'on en retire ou l'avantage qu'il procure, mais la justice et la raison ; or la raison et la justice demandent avant tout que chaque être soit aimé à sa valeur et respecté selon ses mérites. La perfection souveraine doit donc être de notre part l'objet du plus profond respect, du plus ardent amour et, ajoutons-le, de la plus vive reconnaissance, puisque c'est d'elle que nous tenons tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes.

Concluons que nous avons envers Dieu des devoirs très positifs et très rigoureux, dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle à bon droit la *morale religieuse*, ou la *religion naturelle*.

D'autre part, l'ensemble des actes par lesquels nous nous acquittons de nos devoirs envers Dieu, constitue le *culte*. Or, l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, et de plus, étant destiné par nature à vivre en société, il s'ensuit que le culte qu'il doit à Dieu est *intérieur*, *extérieur* ou *public*, suivant que les actes de religion sont purement spirituels, ou qu'ils se manifestent au dehors, ou qu'ils sont accomplis au nom de la société.

Étudions successivement ces trois formes du culte.

ART. I. — Culte intérieur.

L'acte religieux par excellence, parce qu'il est l'expression naturelle des rapports de l'âme avec Dieu, c'est la *prière* ; aussi est-ce à elle que se ramène le culte tout entier. La prière se définit : *une élévation de l'âme vers Dieu pour l'adorer, le remercier, solliciter son pardon et son assistance*.

§ 1. — Objets de la prière.

1. Le premier objet de la prière est l'*adoration*.

L'adoration est l'hommage suprême que toute créature intelligente doit à l'infinie perfection, et ne doit qu'à elle seule. Nos trois facultés y ont leur part : l'intelligence reconnaît son néant

en face de la Majesté infinie; la volonté proteste de sa dépendance absolue vis-à-vis de l'Autorité souveraine; le cœur enfin voue à la Bonté infinie un amour sans bornes ni restrictions d'aucune sorte.

Respect, soumission, amour, tels sont donc les trois sentiments qui constituent l'adoration et que la prière a pour premier objet d'exprimer.

2. Elle doit de plus *rendre grâces* pour tant de bienfaits reçus; *demander pardon* pour tant de fautes commises qui exigent réparation.

3. Enfin, elle doit *solliciter les secours* dont nous avons besoin pour faire face à tant d'ennemis et de nécessités qui nous assiègent.

§ 2. — Objections contre la prière.

1. Les *déistes* admettent volontiers la nécessité de la prière qui adore, qui remercie ou qui se repent, mais ils proscrivent absolument la prière qui demande, sous prétexte qu'elle est inutile et même injurieuse à Dieu.

« J'adore Dieu, dit J.-J. Rousseau, mais je ne lui demande rien. Ce serait douter de sa Providence et de sa bonté. »

— Et cependant, quoi de plus naturel et de plus légitime en soi, que ce mouvement spontané d'une âme pénétrée de sa faiblesse, qui, dans ses besoins, a recours à un Dieu assez puissant pour l'aider et assez bon pour répondre à son appel? Aussi le témoignage universel du genre humain s'est-il toujours prononcé pour l'efficacité de la prière.

2. Les objections qu'on élève contre la prière comme *demande*, peuvent se ramener à trois.

a) Dieu est *omniscient*, dit Kant; il connaît nos besoins mieux que nous ne les connaissons nous-mêmes; il est donc inutile de les lui exposer par la prière.

b) Dieu est *souverainement bon* : de lui-même il est infiniment porté à nous aider et à nous secourir; il est donc superflu de l'en presser par la prière.

c) Enfin, les décrets de Dieu sont *immuables*, dit J.-J. Rousseau, il est donc présomptueux de prétendre les modifier par la prière. Et l'on conclut par le mot du poète païen :

Desine fata deûm flecti sperare precando.

3. — Que répondre?

a) Sans doute, Dieu connaît par lui-même tout ce qui nous manque; aussi n'est-ce pas pour l'en instruire que nous le prions. La prière est, avant tout, un aveu de notre impuissance et du besoin que nous avons de Dieu. Or, tout en étant l'expression de

la simple vérité, cet aveu coûte à notre orgueil; il est donc méritoire en lui-même, et voilà pourquoi Dieu en a fait la condition ordinaire et le moyen de ses faveurs.

b) On dit : Mais Dieu, qui est infiniment bon, n'attend pas notre mérite pour nous combler de ses dons.

Cette objection, si elle était fondée, renverserait toute l'économie de la Providence. Il est incontestable que Dieu peut tout faire par lui-même; il n'en est pas moins vrai qu'il exige notre concours personnel; autrement, pourquoi nous aurait-il doués d'intelligence, de volonté, de liberté, qui sont autant de pouvoirs d'agir et de mériter? Prétendre que Dieu infiniment bon fera tout de lui-même, revient à nier la causalité de la créature, et admettre l'*occasionalisme* avec toutes ses conséquences.

c) Quant à l'objection que l'on tire de l'immutabilité des décrets divins, elle tend à prouver, non seulement l'inutilité de la prière, mais encore de toute intervention humaine dans la marche des choses, et mène droit au fatalisme le plus absolu.

Sans doute, les décrets de Dieu sont éternels et immuables; mais n'oublions pas qu'ils ont tout prévu, qu'ils embrassent à la fois et l'événement et la condition de l'événement. Or, quand il s'agit des actes libres de la créature, les décrets divins sont, non pas absolus, mais conditionnels, et l'une des conditions établies par Dieu à la dispensation de ses bienfaits, est précisément la prière. Dieu dit : Si l'homme prie, je lui accorderai telle faveur; et, s'il ne prie pas, je la lui refuserai; ou plutôt : C'est parce que de toute éternité, je vois cet homme prier, que je lui accorde cette grâce.

« Quand un fidèle adresse à Dieu une prière digne d'être exaucée, dit Euler, il ne faut pas s'imaginer que cette prière ne parvienne qu'à présent à la connaissance de Dieu. Il a déjà entendu cette prière de toute éternité et, si ce père miséricordieux l'a jugée digne d'être exaucée, il a arrangé exprès le monde en faveur de cette prière, en sorte que son accomplissement fût une suite du cours naturel des événements. C'est ainsi que Dieu exauce les prières des fidèles sans faire de miracles, quoiqu'il n'y ait aucune raison de nier que Dieu ait fait et fasse encore quelquefois de vrais miracles » (*Lettres à une princesse d'Allemagne*; Lettre 90).

ART. II. — Culte extérieur.

Il ne suffit pas de rendre à Dieu un culte intérieur par les actes intimes des facultés de notre âme, il faut encore manifester au dehors ces actes et ces sentiments par des signes sensibles, tels

que paroles, gestes, attitudes. Ces manifestations constituent précisément le *culte extérieur*.

Quoique moins important en soi que le culte intérieur, sans lequel il n'aurait du reste aucun sens ni aucune valeur, le culte extérieur n'en est pas moins obligatoire pour une triple raison :

1. D'abord le corps, faisant partie essentielle de l'homme, doit lui aussi, à sa manière, rendre hommage à Dieu et reconnaître son souverain domaine.

2. De plus, en vertu de l'influence du moral sur le physique, c'est une loi de notre nature que tout acte intime se reflète à l'extérieur et s'exprime spontanément par quelque modification de notre organisme.

3. Enfin, grâce à l'action du physique sur le moral, c'est une autre loi que tout acte extérieur favorise et développe les sentiments intérieurs correspondants; et dès lors le culte extérieur, étant à la fois conséquence naturelle et condition nécessaire du culte intérieur, est, comme celui-ci, un devoir.

On voit quelle est l'illusion ou la mauvaise foi de ceux qui, abusant d'une parole de l'Écriture, se contentent, comme ils disent, d'adorer Dieu *en esprit et en vérité*.

ART. III. — **Culte public.**

Le culte public est celui que la société rend à Dieu par l'intermédiaire de ceux qui la représentent. Ce culte est obligatoire pour plusieurs raisons :

1. L'homme étant essentiellement sociable, il doit, *comme tel*, rendre hommage à Dieu et proclamer son absolue dépendance vis-à-vis de lui.

2. D'autre part, Dieu est le maître et la Providence des sociétés humaines, aussi a-t-il le droit d'être honoré et invoqué à ce titre spécial.

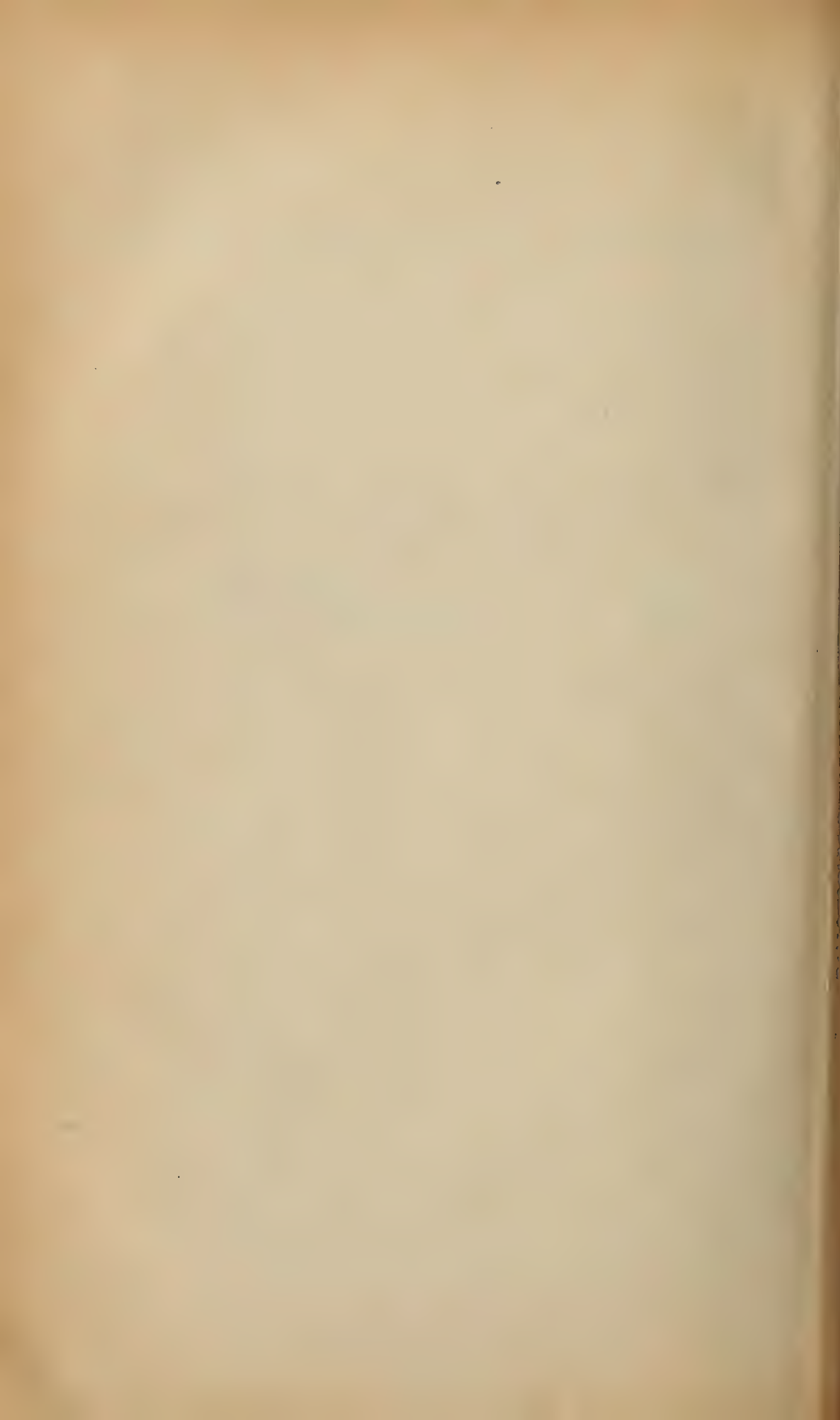
D'autant plus que la religion constitue le plus solide fondement des États, qu'elle est l'inspiratrice des plus grandes vertus, notamment de la justice et de la charité, sans lesquelles il n'y a point de société durable.

3. Enfin, le culte public est la sauvegarde du culte extérieur, comme celui-ci l'est du culte intérieur. En effet, en s'unissant pour honorer Dieu, les hommes s'encouragent les uns les autres dans la pratique de leur religion, en même temps qu'ils se mettent à l'abri des extravagances et des superstitions auxquelles pourrait donner lieu un culte purement individuel.

Resterait à indiquer en quoi consiste précisément ce culte

extérieur et public, et quels sont les actes propres à manifester les hommages que nous devons à Dieu ; mais c'est là un point sur lequel la philosophie est muette. Si la raison n'a pas de peine à établir la nécessité du culte individuel et social, il n'en est plus de même quand il s'agit d'en préciser le mode, et, ici encore, on est en droit de conclure à la nécessité morale d'une révélation.

HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE



HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOTIONS SOMMAIRES SUR LES PRINCIPALES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

PRÉLIMINAIRES

L'histoire de la philosophie peut se définir : *l'étude critique des principaux systèmes et des principales écoles philosophiques.*

Elle ne se borne donc pas à exposer les doctrines et à enregistrer les solutions. Sous peine de faire une œuvre dépourvue d'intérêt, d'utilité et même de sens, elle doit encore les juger, c'est-à-dire faire la part du vrai et du faux qu'elles renferment. C'est là son principal objet, c'est ce qui la rend intéressante et féconde; car, après tout, l'exposition d'un système n'a d'autre but que d'en permettre et d'en préparer la critique.

ART. I. — Les systèmes.

§ 1. **Notion de système.** — En général, un système scientifique est un ensemble de notions coordonnées entre elles et reliées à leur principe. Un système philosophique sera donc un ensemble raisonné de doctrines qui, partant d'un petit nombre de principes ou même d'un seul, tendent à la solution des grands problèmes qui intéressent l'humanité.

Outre l'étude des problèmes soulevés, des méthodes suivies, des solutions proposées, la connaissance complète d'un système suppose encore qu'on se rend compte de ce qu'il doit aux systèmes qui l'ont précédé, comme aussi de l'influence qu'il exerce sur ceux qui le suivent; car les idées ont, elles aussi, leur généalogie et leur descendance. Tantôt elles se succèdent lentement, paisiblement, selon la loi de l'hérédité et de l'évolution logique; tantôt elles

subissent des crises plus ou moins brusques, qui constituent des réactions violentes, de véritables révolutions.

§ 2. **Classification des systèmes.** — Les systèmes philosophiques peuvent se ramener à un certain nombre de types, qu'on a classés de différentes manières.

1. V. Cousin en distingue quatre principaux, d'après la solution qu'ils donnent au problème de la connaissance, de son origine et de sa valeur :

a) Le *sensualisme*, qui voit dans les sens la source nécessaire et unique de toutes nos connaissances ;

b) L'*idéisme*, d'après lequel toute connaissance, même celle des choses sensibles, nous vient de la raison procédant *a priori* ;

c) Le *scepticisme*, qui fait profession de nier toute certitude, parce qu'il nie la légitimité de toutes nos facultés ;

d) Le *mysticisme* enfin, qui, tenant pour suspects tous nos moyens naturels de connaître, fait appel au sentiment, ou même rejette tout intermédiaire et prétend entrer en communication directe avec Dieu par l'inspiration et par l'extase (1).

— La valeur de cette classification est fort contestable.

Elle repose sur une base artificielle et arbitraire ; car la question de la connaissance est loin d'être le seul problème capital de la philosophie.

On peut lui reprocher aussi d'être gravement inadéquate, et de ne pas offrir de place à un système aussi considérable que le panthéisme.

Enfin, ce que V. Cousin désigne si improprement sous le nom de *mysticisme* est moins un système proprement dit, qu'une tendance plus ou moins vague, qui se rencontre chez plusieurs philosophes appartenant aux écoles les plus opposées.

2. Il est préférable de classer les systèmes d'après la solution qu'ils apportent au problème métaphysique de l'être et de la substance. A ce point de vue on distinguera :

a) Le *scepticisme*, avec toutes ses variétés (*criticisme*, *positivisme*, *phénoménisme*), qui déclare le problème insoluble, ou bien le résout négativement en rejetant toute substance, et même toute réalité objective, pour n'admettre que des phénomènes, c'est-à-dire des apparences ;

b) Le *matérialisme*, qui ne reconnaît d'autre substance que la matière ;

c) L'*idéisme*, ou plutôt l'*immatérialisme*, qui nie la réalité substantielle de la matière pour n'admettre que celle de l'esprit ;

(1) D'après Goethe, chacun de ces systèmes correspond à un certain âge de la vie : l'enfance est naturellement *sensualiste* ; la jeunesse, rêveuse et enthousiaste, est portée à l'*idéisme* ; l'âge mûr, instruit par l'expérience et les déceptions de la vie, tend au *scepticisme* ; la vieillesse enfin est l'âge du *mysticisme* (*Etisches*, IV).

d. Le *panthéisme*, qui identifie la matière et l'esprit en une seule et même substance infinie;

e. Enfin le *spiritualisme*, qui admet le dualisme irréductible de la substance matérielle et de la substance spirituelle.

Quant aux systèmes purement psychologiques, qui s'en tiennent à la question de la connaissance, on les classera en *empiriques*, *rationalistes* et *mixtes*, selon qu'ils expliquent toutes nos connaissances par l'expérience seule, ou par la raison seule, ou par le concours de la raison et de l'expérience.

ART. II — ~~Grandes divisions de l'histoire de la philosophie.~~

1. On divise ordinairement l'histoire de la philosophie, comme l'histoire générale, en trois grandes Époques :

La première va de Thalès (600 avant J.-C.) à l'édit de Justinien qui ferme l'école d'Athènes (529 après J.-C.) : c'est la PHILOSOPHIE ANCIENNE (1);

La deuxième va de Charlemagne à la fin de la Renaissance (800-1600) : c'est la PHILOSOPHIE DU MOYEN ÂGE et de la RENAISSANCE;

La troisième va de la Renaissance jusqu'à nos jours : c'est la PHILOSOPHIE MODERNE.

La philosophie ancienne a un caractère *métaphysique* et *moral*; la philosophie du moyen âge est plutôt *logique* et *théologique*, en même temps que *métaphysique*; la philosophie moderne est surtout *scientifique* et *sociale*.

2. Chaque époque comprend plusieurs périodes.

Une *période* philosophique est caractérisée par l'importance accordée à une certaine question. Une nouvelle période s'annonce quand les philosophes, mécontents des résultats obtenus, orientent d'un autre côté leurs recherches, et s'efforcent de se frayer des voies nouvelles.

3. A son tour, chaque période se subdivise en un certain nombre d'écoles. Une *école* est constituée par la réunion de plusieurs philosophes poursuivant la solution des mêmes problèmes, par l'emploi d'une même méthode, sous l'inspiration d'un même chef.

Enfin, il est clair que les philosophes d'une même école se

(1) Nous ne nous occuperons pas ici des philosophies orientales.

On sait que la Perse avec Zoroastre, la Chine avec Confucius (vie s. av. J.-C.), l'Égypte avec ses prêtres, l'Inde avec ses brahmes, avaient leurs doctrines propres, souvent profondes, mais où la poésie, la philosophie et la religion se trouvent intimement mêlées. Chez le peuple juif, instruit par une révélation divine et guidé par ses prophètes, la philosophie proprement dite se trouvait par là même reléguée au second plan.

En réalité, c'est avec la Grèce que commence vraiment l'esprit de réflexion et d'analyse, la recherche libre et personnelle : en un mot, ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie; voilà pourquoi la philosophie ancienne se réduit pour nous à la pensée grecque.

distinguent entre eux par la puissance et le succès de leurs recherches individuelles.

APPENDICE

Importance de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même (1).

On a tour à tour contesté ou exagéré l'importance de l'histoire de la philosophie. Les uns l'ont condamnée comme nuisible à la raison, ou du moins comme une étude stérile, comme la satisfaction d'une vaine curiosité. Les autres, donnant dans l'extrême opposé, ont prétendu y réduire toute la philosophie, et borner le rôle de cette science à énumérer les opinions successivement émises sur les grandes questions qui intéressent l'humanité.

Réfutons ces erreurs, et précisons nettement en quoi l'histoire de la philosophie est utile à la philosophie elle-même.

I. — Certains esprits timides prétendent que le spectacle des aberrations et des contradictions des philosophes sur tant de graves sujets, constitue pour la raison un réel danger, une perpétuelle tentation de scepticisme.

De fait, n'est-il pas décourageant d'entendre Descartes lui-même avouer, après Cicéron, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et de si peu croyable qui n'ait été dit par quelqu'un des philosophes ? (Disc. de la Méth.) Et la variation perpétuelle des opinions humaines n'est-elle pas un argument redoutable aux mains des sceptiques ? A quoi bon dès lors en faire une étude spéciale, et rechercher avec tant de soin de combien de manières il est possible de se contredire ?

1. Nous avouons sans peine que cette variété d'opinions a quelque chose qui déconcerte au premier abord ; mais nous nions que le scepticisme en soit la conclusion légitime ; car, à côté de ces défaillances de la raison humaine, l'histoire enregistre aussi d'éclatantes victoires. C'est Socrate qui triomphe des sophistes en assignant à la science son véritable objet ; c'est Platon qui s'élève jusqu'aux splendeurs du monde des idées, Aristote qui trace d'une main sûre les règles éternelles de la déduction. Ce sont les grands docteurs du moyen âge qui savent recueillir, accroître et mettre en ordre l'héritage scientifique du passé. Chez les modernes, c'est Descartes, Leibniz et d'autres qui enrichissent la pensée humaine de découvertes immortelles.

Non, la raison n'est pas impuissante, il ne faut pas en désespérer ; mais elle est faible et faillible, nous devons apprendre à être modestes : c'est la première leçon que nous donne l'histoire de la philosophie. Comme le dit Fontenelle, « l'histoire de la philosophie fait connaître les principaux écueils de la raison humaine ; elle marque les routes les plus sûres, et, ce qui est plus considérable, elle apprend aux plus grands génies qu'ils ont eu des pareils et que leurs pareils se sont trompés » (*Éloge de Leibniz*).

2. Mais enfin, dira-t-on, reste à expliquer ce fait étrange, que des génies réputés de premier ordre aient pu tomber dans des erreurs que nous, qui leur sommes inférieurs à tant d'égards, redressons si aisément.

(1) Nous ne parlons pas ici de l'importance de l'histoire de la philosophie pour l'intelligence de l'histoire en général. Nous l'avons dit ailleurs, les faits ne sont que des pensées en action et les hommes n'agissent que d'après ce qu'ils croient. La vie des peuples et des individus, les événements d'un siècle, le caractère d'une civilisation trouvent leur explication dernière dans les idées dominantes de cet individu, de ce peuple et de cette époque ; aussi l'histoire de la philosophie est-elle comme l'âme de l'histoire. — Cf. Introduction, *Importance de la philosophie* (Tome I, p. 13).

L'explication est facile ; il suffit de remarquer deux choses : la première, c'est que la moindre erreur dans les principes conduit souvent aux conséquences les plus étranges et les plus imprévues. Ce n'est rien, dit-on d'abord, et cependant cette erreur imperceptible suffit à faire dévier tout le système ; de même que le petit mouvement par lequel on aiguille un train au départ, décide de tout le voyage. *Parvus error in principio maximus est in fine.*

La seconde, c'est que, autant il est difficile d'apprécier exactement la valeur et la portée réelle d'un principe dans sa formule abstraite et générale, autant il est aisé d'en reconnaître la vérité ou la fausseté, quand il a eu le temps de porter tous ses fruits, de développer toutes ses conséquences. Or tel est précisément l'avantage que l'histoire de la philosophie nous donne sur les plus grands génies de l'antiquité. Ces principes abstraits et encore indistincts dans leur généralité, sur lesquels ils avaient à se prononcer, elle nous les montre développés jusque dans leurs dernières conséquences par des siècles de réductions et d'applications, et nous permet ainsi d'apprécier les systèmes plus équitablement que n'ont pu faire leurs auteurs (1).

II. — Sans aller jusqu'à condamner l'étude du passé, certains réformateurs intempérants n'y voient que la satisfaction d'une vaine curiosité, un retour inutile à des rêveries surannées. La philosophie, disent-ils, ferait beaucoup mieux de nous apprendre ce qu'il faut penser. Que nous importent les opinions des autres ? Ce qu'il nous faut, c'est la vérité. *A quoi bon, dit Malebranche, savoir ce qu'Aristote a dit et cru de l'immortalité de l'âme ?* — D'après eux, il n'y a rien à apprendre des livres et des récits des philosophes ; nous portons la vérité en nous-mêmes, et la réflexion personnelle suffit à la découvrir. Descartes va même jusqu'à déclarer dans ses *Principes* que « ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie ».

Ce sont là des opinions insoutenables et grandement funestes à la science ; il n'est plus permis aujourd'hui d'aborder l'étude de la philosophie sans consulter son histoire. Sans doute, il est assez indifférent en soi de savoir, comme dit Malebranche, « ce qu'Aristote a dit et cru de l'immortalité de l'âme » ; mais il est très important de savoir si ce qu'il en a dit est vrai. Or, Aristote n'a pas donné son avis sans l'appuyer de quelque raison ; c'est précisément l'étude critique de ces raisons qui est de nature à nous éclairer.

Nous avons indiqué ailleurs le profit que toute science et en particulier la philosophie peut retirer de l'étude de son histoire. Qu'il nous suffise de rappeler ici que l'histoire est la contre-épreuve de la théorie ; tantôt elle la confirme ou la complète, et tantôt elle en corrige ou en prévient les écarts. Le temps est, comme on l'a dit, « une pierre de touche infailible qui use l'erreur et fait briller la vérité ».

Voilà pourquoi le temps sera toujours un facteur indispensable de la science. Non pas sans doute qu'il coopère directement et par lui-même à cette œuvre difficile, mais parce que, comme nous le disions plus haut, c'est le temps qui permet aux principes de développer toutes leurs conséquences et de porter tous leurs fruits : *Dies diem docet.* — « Le temps, dit Cousin, qui recueille et féconde les moindres germes de vérités déposés dans les plus humbles analyses, frappe sans pitié les hypothèses, même celles du génie. » On connaît le mot souvent cité de Bacon : *Veritas temporis filia, non auctoritatis.*

III. — Toutefois, après avoir réfuté les détracteurs de l'histoire de la philosophie, gardons-nous de donner dans l'excès contraire, et de prétendre que la philosophie elle-même se réduit à l'étude de son histoire ; que, toute vérité

(1) Relire ce qui a été dit ailleurs sur le *Rôle des autorités dans les sciences et dans la philosophie* (Logique, Tome I, *Méthode de l'histoire*, c. IV, Appendice).

étant formulée, la tâche du philosophe se borne à en rassembler les éléments épars. C'est l'erreur de l'*éclectisme* érigé en système, c'est-à-dire de cette méthode bâtarde qui fait profession de ne rien innover, de ne rien devoir à la pensée personnelle, mais se contente de parcourir toutes les écoles et toutes les philosophies, afin de s'approprier ce qu'elles peuvent renfermer de bon.

1. On voit les inconvénients d'une pareille méthode, qui substitue la mémoire à la réflexion et transforme la philosophie en science d'érudition, pour aboutir, en somme, à un syncrétisme sans unité ni originalité.

Le philosophe a autre chose à faire que d'enregistrer les résultats obtenus. Et d'abord, la vérité étant infinie comme Dieu, toujours il lui restera quelque lacune à combler, quelque progrès à réaliser. Après tout, la philosophie parfaite et achevée est un idéal dont on peut se rapprocher toujours sans se flatter jamais de l'avoir atteint.

2. Puis, nous l'avons dit, l'histoire de la philosophie ne se borne pas à une simple exposition des systèmes ; sa tâche principale est de les critiquer, c'est-à-dire de faire la part de vérité et d'erreur qu'ils renferment. Or on ne juge une opinion qu'en la comparant avec sa règle naturelle qui est la vérité. Donc, loin de constituer toute la philosophie, l'histoire des systèmes suppose qu'on est soi-même en état de se prononcer sur les problèmes qu'ils soulèvent. Selon la remarque de V. Cousin, la critique d'un système exige presque un système, et souvent il faut déjà savoir quelle est la vérité pour la reconnaître quelque part et la distinguer de l'erreur qui y est mêlée.

3. Du reste, sans une certaine connaissance de la philosophie, l'étude de son histoire n'aurait aucun sens ni aucun intérêt. En définitive, on ne s'intéresse qu'à ce qu'on comprend et dans la mesure où on le comprend ; or, impossible de comprendre cette variété d'opinions sur les problèmes les plus abstraits et les plus ardu de l'esprit humain, à moins de s'être tout d'abord familiarisé avec eux par une étude patiente et personnelle.

Nous pouvons donc conclure que, si l'histoire de la philosophie est utile et même nécessaire au progrès de la philosophie elle-même, à son tour l'étude préalable de la philosophie est indispensable à l'intelligence et à la critique de son histoire.

PREMIÈRE ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Cette vaste époque, qui n'embrasse pas moins de douze siècles, se divise en trois *périodes* :

1° LA PÉRIODE ANTÉ-SOCRATIQUE. — De Thalès à Socrate (600-420 av. J.-C.), est surtout *cosmologique* ;

2° LA PÉRIODE SOCRATIQUE. — De Socrate à la mort d'Aristote (420-322), est nettement *métaphysique* ;

3° LA PÉRIODE POST-ARISTOTÉLIQUE. — Elle se termine à la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529 après Jésus-Christ. — Elle a un caractère franchement *moral*.

La première est une période d'essais et de tâtonnements ; elle contient le germe des systèmes qui se développeront plus tard ; la seconde marque l'apogée de la pensée grecque ; la troisième, si l'on met à part le grand effort du stoïcisme, est en somme une période de décadence.

PREMIÈRE PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE ANTÉ-SOCRATIQUE

Les philosophes de cette période s'adonnent de préférence à l'étude de la nature sensible et aux recherches cosmologiques ; mais, au lieu de débiter par l'analyse des détails et de s'avancer lentement et sûrement vers les questions plus générales, ils abordent de front le problème universel, et, par des hypothèses téméraires, prétendent le résoudre en une seule formule. Ils se demandent de quoi est fait le monde ; quelle est la substance commune d'où sortent et où retournent tous les êtres. A peu près comme des enfants qui, à la vue d'une statue, demandent, non pas ce qu'elle représente, ni qui en est l'auteur, mais seulement « en quoi elle est faite ».

C'est ce problème qui donne à la première période son caractère d'unité; la diversité des méthodes suivies et des solutions proposées distingue les différentes écoles qui la composent.

CHAPITRE UNIQUE

LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES AVANT SOCRATE

On en compte cinq principales : l'école d'Ionie, l'école atomistique d'Abdère, l'école d'Élée, l'école italique ou pythagoricienne et la sophistique, qui clôt cette période.

Les deux premières écoles sont nettement empiriques et matérialistes : Aristote les désigne sous le nom de φυσικοί, de φυσιολόγοι; les deux suivantes donnent dans l'idéalisme : Aristote les qualifie de μαθηματικοί. Quant à la sophistique, elle est moins une école proprement dite qu'une variété du scepticisme.

ART. I. — L'école d'Ionie (de Milet).

L'école d'Ionie part de ce principe que, rien ne pouvant naître du néant, tout commencement n'est en réalité qu'un changement. Il s'ensuit qu'il faut admettre une matière unique, éternelle qui, par ses transformations incessantes, a donné naissance à tout ce qui existe : les êtres inanimés, les animaux, les hommes et même les dieux. Toutefois, cette substance unique, élément premier de tous les êtres et de tous les phénomènes, n'est pas conçue de la même manière par tous les philosophes de cette école.

1. Pour THALÈS (600 av. J.-C.), l'eau est le principe premier des choses : ἐξ ὕδατος πάντων αὐξήσις.

Cette hypothèse se réclamait de quelques faits mal observés. On avait remarqué que l'eau en se vaporisant prend la forme d'un gaz; que l'eau de mer abandonnée dans un vase disparaît peu à peu en laissant un résidu solide; qu'une certaine humidité est la condition de toute vie animale ou végétale, etc. A ces observations naïves se joignait sans doute l'influence des traditions primitives, d'après lesquelles le monde serait sorti des eaux.

2. Pour ANAXIMÈNE, le principe premier est l'air. En effet, dit-il, l'eau n'est elle-même que de l'air condensé, et elle retourne en air par la vaporisation; d'autre part, la vie est essentiellement un souffle, *anima*, *spiritus*.

3. De son côté, HÉRACLITE ramène tout au feu : en s'épaississant de plus en plus, le feu devient successivement air et eau; l'âme elle-même est un feu; car point de vie sans une certaine chaleur : le froid, c'est la mort.

Héraclite est le philosophe le plus remarquable de l'école d'Ionie; c'est à lui que les stoïciens emprunteront leur théorie physique d'un feu subtil et artiste. *Tout change*, répétait-il souvent, *rien n'est, tout devient* : πάντα ῥεῖ, οὐδέν μένει. Sous ce rapport, il peut être considéré comme le précurseur de Hegel et de Bergson qui, eux aussi, font dans leur philosophie une grande place au *devenir*.

4. Citons encore ANAXIMANDRE, pour qui la substance première n'est proprement ni eau, ni air, ni feu, mais un élément indéterminé, τὸ ἄπειρον, qui peut successivement devenir ceci, cela et toutes choses.

Remarque. Tous les Ioniens conçoivent ce premier principe, quel qu'il soit, comme doué d'une certaine raison, comme étant à la fois et indivisiblement matière, esprit et Dieu même. D'où une sorte d'*hylozoïsme* (ὕλη-ζῳον, *matière vivante*) et de *panthéisme naturaliste* commun à tous les philosophes de cette école.

ART. II. — L'école atomistique d'Abdère.

Cette école, contemporaine de la précédente, s'en distingue en ce qu'elle admet, non plus *un seul*, mais une *multitude* d'éléments premiers. D'après elle, le monde résulte d'un nombre infini d'*atomes*, qui, se groupant de mille manières, réalisent l'infinie variété des êtres et des phénomènes. Des *atomes*, du *vide* et du *mouvement*, tels sont, pour les philosophes d'Abdère, les trois principes des choses. On les désigne sous le nom de *mécanistes* par opposition aux Ioniens de Milet qui sont plutôt *dynamistes*.

Les principaux d'entre eux sont Leucippe et surtout DÉMOCRITE, l'inventeur de la théorie des atomes et des idées-images; aussi peut-il être considéré comme le véritable ancêtre des épicuriens, de même qu'Héraclite est l'ancêtre des stoïciens.

La tradition s'est plu à opposer ces deux philosophes, Démocrite riant toujours, Héraclite pleurant sans cesse, pour en faire les premiers représentants de l'optimisme et du pessimisme.

Citons ici deux esprits supérieurs qui résument dans une synthèse harmonieuse les résultats épars et même discordants de plusieurs écoles, et qui pour cette raison n'appartiennent exclusivement à aucune.

1. L'un est ANAXAGORE (500 av. J.-C.), qui fut le maître de Périclès.

Il admet, avec les Ioniens de Milet, l'unité primitive de la matière à l'état de masse confuse et indéterminée, et, avec les Abdéritains, la multiplicité des formes; mais il prétend que l'ordre et l'harmonie, qui président à toutes les transformations et à tous les groupements, ne sauraient s'expliquer ni par la matière seule,

comme le supposent les premiers, ni par le hasard, comme le veulent les seconds, mais par une intelligence distincte et supérieure au monde, le νοῦς. D'abord, dit-il, tout était confondu, πρῶτον πάντα ἦν ἑμῶν; puis vint la Pensée qui organisa tout, εἴτα Νοῦς ἤλθε καὶ πάντα διεκόσμησε. — « En proclamant le premier l'existence d'un pareil principe, dit Aristote, Anaxagore parla comme un sage au milieu de gens qui déraisonnaient. »

2. Un autre philosophe qui mérite une place à part comme ayant fait faire un grand pas à la philosophie, c'est EMPÉDOCLE d'Agrigente (440 av. J.-C.). A l'eau de Thalès, à l'air d'Anaximène, au feu d'Héraclite, il ajoute la terre, et fonde ainsi la théorie des quatre éléments qui régnera jusqu'à Lavoisier. Ces quatre éléments constituent pour Empédocle la matière du monde; mais il reconnaît lui aussi que, pour expliquer l'ordre et l'unité qui y règnent, il faut recourir à un principe supérieur. Toutefois, pour lui, ce principe n'est pas l'intelligence, mais l'amour; le monde est le résultat de la lutte que se livrent l'amour et la discorde, φίλα καὶ νεῖκος, l'amour qui unit et la discorde qui sépare.

ART. III. — L'école d'Élée.

Le caractère de cette école est un idéalisme exagéré, qui contraste absolument avec le matérialisme de l'école d'Abdère. Celle-ci ne consulte que les sens; n'admet rien au delà du monde matériel; ne voit que la multiplicité et la variabilité des êtres; tandis que les Éléates récusent le témoignage des sens pour procéder *a priori*.

1. L'être est, disent-ils; or il n'a pu sortir du non-être; il est donc *éternel*. D'autre part, en dehors de l'être, il n'y a que le non-être, lequel ne saurait ni modifier ni limiter l'être; celui-ci est donc nécessairement *immuable, illimité, infini*. En conséquence, ce qui a commencé, ce qui est limité, changeant, multiple, n'est pas l'être véritable, τὸ ὄντως ὄν, mais une pure apparence, une illusion. Le monde n'existe donc vraiment pas; il n'a et ne peut avoir de réalité qu'en Dieu qui est à la fois un et tout, ἓν καὶ πᾶν. C'est le panthéisme idéaliste. — On le voit, les philosophes de cette école sont excellents logiciens; leur tort est d'affirmer de l'être en général ce qui ne vaut que de l'Être premier et absolu; sous ce rapport, on peut les regarder comme les précurseurs de Spinoza, qui part d'une définition équivoque de la substance pour conclure à son unité, à sa nécessité, à son infinité.

2. Les principaux Éléates sont *Xénophane*, le fondateur de la doctrine; *PARMÉNIDE*, qui en fut le principal organisateur; *ZÉNON* (d'Élée), son disciple, dialecticien puissant et subtil, à qui l'on doit plusieurs sophismes célèbres, et qui préluda à la sophistique.

ART. IV. — L'école italique ou pythagoricienne (1).

L'école italique, fondée par PYTHAGORE (né à Samos vers 600 avant Jésus-Christ), était, non seulement une école de philosophes, mais une sorte de congrégation d'ascètes, de savants et de politiques. Les Pythagoriciens professaient la soumission la plus absolue à l'autorité du maître; αὐτὸς ἔφα, répétaient-ils, et le débat était clos. Les principaux d'entre eux sont *Archytas* de Tarente et *Philolaüs* de Crotone.

1. Les Pythagoriciens ont eu ce mérite de comprendre que tout dans la nature est ordre et harmonie, κόσμος; que tous les phénomènes sont soumis à des lois susceptibles d'être formulées mathématiquement. Leur tort a été d'abuser de cette vérité, au point de voir dans le nombre non seulement l'expression, mais le principe même de l'ordre, la cause des êtres et des phénomènes. Les choses sont nombres, disait Pythagore.

D'après lui, d'accord en cela avec les Éléates, les choses sensibles et variables sont de pures apparences; car l'être véritable est nécessairement immuable, permanent, universel; or, seuls les rapports qui existent entre les êtres et les phénomènes présentent ces caractères, et les rapports sont précisément des nombres. Les nombres sont donc la seule réalité vraie et les principes des choses.

2. Tout est sorti de l'unité absolue : ἐν ἀρχῇ πάντων. Un, c'est le point; deux font la ligne; trois déterminent une surface; quatre engendrent le solide : voilà l'étendue et la matière.

De son côté, l'âme est un nombre qui se meut; elle vient de l'unité première qui est Dieu; sa loi et sa perfection est d'y retourner, en ramenant la multiplicité à l'unité en elle et hors d'elle; car la vertu est essentiellement une harmonie, et la justice une équation. Tel est aussi le but de l'art et de la politique.

Les Pythagoriciens enseignaient la métempsychose, interdisaient le suicide, faisaient de la souffrance la condition et la mesure de la vertu. Ils pratiquaient la communauté des biens, le célibat, le silence, la prière en commun et l'examen de conscience.

ART. V. — La sophistique.

L'apparition des sophistes (450-400) marque la fin de la première période et prépare la période qui doit suivre.

Les théories contradictoires et le dogmatisme naïf des premières écoles avaient eu ce résultat de discréditer la philosophie et les

(1) L'école pythagoricienne est appelée italique parce qu'elle avait son siège à Crotone, dans cette partie de l'Italie qu'on nomme la Grande Grèce.

philosophes, en conduisant au scepticisme. Cette tendance fut encore favorisée par la décadence des mœurs, l'abus de la rhétorique et de la discussion.

1. Les sophistes ne créèrent donc point cet état des esprits, ils se contentèrent de l'exploiter, et par suite, de l'aggraver au profit de leur vanité et de leur cupidité. Hommes sans conviction, mais non sans talent, après au gain, avides de renommée, ils se font une gloire et un métier de plaider sur chaque question le pour et le contre; aussi Platon définit-il la sophistique : *l'art de trafiquer des choses de l'âme*. « Le sophiste, dit Aristote, est celui qui gagne de l'argent au moyen d'une science apparente et non réelle. »

2. Le sophiste se distingue du sceptique proprement dit en ce que celui-ci professe l'incertitude sur toutes choses et affecte de ne se prononcer sur rien, tandis que celui-là dogmatise et disserte sur tout, et se déclare prêt à soutenir toutes les opinions par intérêt ou par pur dilettantisme. Le sceptique s'enferme dans son doute et se désintéresse des affaires; pour le sophiste, au contraire, le doute est un moyen; son ambition est de former des orateurs et des hommes d'État habiles à soutenir toutes les causes, à tirer parti de toutes les situations.

Quoi qu'il en soit de ces différences, le résultat définitif est le même, et la sophistique aboutit, elle aussi, au scepticisme en théorie et à l'indifférentisme en pratique.

3. Cependant, il faut le reconnaître, elle eut aussi son rôle utile et providentiel. Elle contribua à déblayer le terrain, en faisant voir l'inanité des solutions proposées jusque-là aux grands problèmes philosophiques. Par les discussions qu'elle souleva, elle fit comprendre l'importance de la dialectique et la nécessité d'en approfondir les règles. Enfin, par ses attaques contre la certitude, elle obligea les philosophes à abandonner le terrain des spéculations cosmologiques où ils s'étaient prématurément aventurés, pour se placer sur celui de la psychologie, et étudier avant tout nos facultés de connaître et les conditions de leur légitimité.

4. Parmi les sophistes, il faut citer :

a) *Protagoras* d'Abdère, qui peut être considéré comme l'ancêtre du relativisme. D'après lui, *l'homme est la mesure de toutes choses*, πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. En soi, rien n'est vrai ni faux, mais tout est vrai et tout est faux selon la sensation de l'homme et du moment. « Ce que les choses te paraissent, dit-il, elles le sont pour toi, et ce que les choses me paraissent, elles le sont pour moi (1). »

(1) A cette maxime du philosophe d'Abdère, Platon en opposait une autre. Non, disait-il, « la mesure de toutes choses n'est pas l'homme, c'est Dieu » (Lois, IV). Du reste, le mot de Protagoras est susceptible de deux interprétations : l'une qui est fautive, à

b) *Gorgias* de Léontium, dialecticien très subtil de l'école d'Élée. Il écrivit un livre intitulé : *Περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος*, dans lequel il développe ces trois thèses : *L'être n'est pas ; s'il était, on ne pourrait le connaître ; et, si on le connaissait, on n'en pourrait rien dire* : abus de cette vérité incontestable, que nos idées ne sont jamais adéquates aux choses, ni nos paroles adéquates à nos idées.

c) *Prodicus* de Céos, auteur de l'apologue célèbre *Hercules in bivio*. Citons encore *Critias*, *Hippias*, *Simmius*, qui figurent comme interlocuteurs dans les dialogues de Platon

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE SOCRATIQUE

Le caractère de la seconde période est en somme *métaphysique*. Sans doute, à son début elle est plutôt *morale*, et Socrate ne voit guère dans la philosophie qu'un moyen d'ordonner la vie humaine ; mais, en lui assignant son véritable objet qui est l'homme, en lui donnant pour point de départ la *connaissance de soi-même*, pour méthode, l'*analyse des concepts*, il lui trace sa voie légitime, et la pensée, qui jusque-là s'était égarée dans de stériles recherches, s'élèvera bientôt, avec Platon et Aristote, jusqu'aux plus hautes spéculations de la métaphysique. Voilà pourquoi Socrate peut être considéré comme le père de la philosophie.

CHAPITRE PREMIER

SOCRATE (470-400)

ART. I. — Vie de Socrate.

1. Socrate naquit à Athènes en 470 avant Jésus-Christ. Son père Sophronisque était sculpteur et sa mère Phénarète était sage-femme. Il était fort laid, ce qui, disait-on malicieusement, l'aida à comprendre de bonne heure que la laideur morale est seule repoussante.

Après avoir exercé quelque temps la profession de son père, Socrate s'adonna entièrement à la philosophie. Dès lors il passa

savoir, que chacun est seul juge de la vérité qu'il croit et de la beauté qu'il admire, c'est celle de Protagoras ; l'autre admissible, c'est que l'homme ne comprend et n'admire dans la nature que ce en quoi elle a quelque proportion et quelque ressemblance avec l'humanité.

sa vie à discuter contre les sophistes, avec lesquels il fut longtemps confondu, et à enseigner librement, sous forme de conversation familière, ce qu'il jugeait utile au bien moral de ses auditeurs. Il était surtout sympathique à la jeunesse, qu'il charmait par son éloquence naturelle et ses manières simples et affables.

2. La philosophie ne l'empêcha point de remplir ses devoirs de citoyen. Il combattit courageusement à Potidée, où il sauva la vie à Alcibiade blessé, et à Délium, où il résista l'un des derniers et faillit être pris.

Indifférent aux commodités de la vie, Socrate s'appliquait à avoir le moins de besoins possible, afin d'être plus libre. L'oracle de Delphes le proclama le plus sage des hommes, et ses contemporains le regardaient comme inspiré des dieux. Lui-même parle souvent d'un génie familier (δαίμόνιον), qui lui dictait la conduite à tenir dans les conjonctures les plus graves de sa vie. Peut-être sous une forme poétique, n'entendait-il désigner par là que la voix de sa conscience?

3. Les opinions de Socrate et ses préférences marquées pour le régime aristocratique le rendirent odieux au parti démocratique, qui aspirait au pouvoir; aussi, après l'expulsion des Trente, fut-il accusé par Mélitus, Lycon et Anytus de ne pas honorer les dieux d'Athènes, de prétendre en introduire de nouveaux, et de corrompre la jeunesse. Socrate refusa de se défendre devant des juges « tirés au sort parmi des marchands et des matelots », indisposa ceux-ci par son attitude dédaigneuse et fut déclaré coupable. On lui demanda, selon la coutume, de quelle peine il se jugeait digne; il répondit qu'il avait mérité d'être nourri gratuitement au Prytanée. On le condamna à boire de la ciguë. Il subit la mort avec un calme admirable, en s'entretenant avec ses disciples de l'immortalité.

4. Socrate n'a pas fondé de système proprement dit : il n'a pas ouvert d'école, ni laissé d'écrits; aussi, pour connaître sa philosophie, faut-il l'étudier dans ce que nous en rapportent deux de ses disciples, Xénophon et Platon. Le premier est assurément digne de foi dans ce qu'il raconte; mais son esprit peu spéculatif ne lui permet pas de saisir toute la portée des enseignements de son maître, et il se borne à en montrer les côtés pratiques. Quant à Platon, son génie pénètre sans doute le fond de la pensée de Socrate; mais il lui prête souvent ses propres spéculations, de sorte qu'il est assez difficile de distinguer ce qui appartient en propre au maître, de ce que le disciple y a ajouté (1).

La conclusion est que, pour avoir la vraie physionomie de Socrate, il faut comparer leurs assertions, les compléter les unes par

(1) D'où le mot qu'on attribue à Socrate parlant de Platon : *Que de choses ce jeune homme me fait dire, auxquelles je n'ai jamais songé!*

les autres et, quand il est possible, les contrôler par les courts mais précieux renseignements que nous donne Aristote et qu'il tenait sans doute de la tradition.

ART. II. — Méthode de Socrate.

§ 1. — Méthode scientifique.

Nous l'avons vu, les premiers philosophes identifiaient l'être avec la réalité sensible et passagère. Ils ne connaissaient et n'étudiaient que le monde matériel et phénoménal; aussi les sophistes n'eurent-ils pas de peine à démontrer que, l'expérience ne nous révélant rien qui ne change et ne se modifie sans cesse, la certitude et la science sont de pures chimères, et que le seul état raisonnable de l'esprit humain est le doute.

1. Socrate reconnaît que, à s'en tenir aux sens, *rien n'est, tout devient*, selon le mot d'Héraclite; mais il prétend aussi que l'objet de la science n'est pas l'individu qui change ou le fait qui passe, mais un élément fixe et invariable qui n'est autre chose que le *concept*. « En effet, dit-il, la science n'étudie pas précisément tel ou tel acte de courage, mais ce qu'il y a de commun dans toutes les actions courageuses, c'est-à-dire le concept général et invariable de courage », et par là il établit la notion d'un monde intelligible supérieur au monde des sens.

Tel est le premier titre de gloire de Socrate. Le second est d'indiquer la *méthode* qui permet de s'y élever.

2. Cette méthode n'est autre que l'*induction*, ou *dialectique* (διαλέγεσθαι, *discuter*), c'est-à-dire, d'après Socrate lui-même, *un certain art de classer les choses par genres* (διαλέγειν κατὰ γένη).

Elle consiste à choisir un certain nombre d'individus de même espèce, à les comparer entre eux, pour en éliminer les différences variables et en retenir ce qu'ils ont de commun et de constant, et à formuler dans une définition le concept ainsi obtenu. Or, dit Socrate, on *sait* vraiment, quand on est en état de définir. Ainsi, comparant entre elles les diverses choses susceptibles d'être appelées *justes*, un poids juste, une réponse juste, un acte juste, etc., il constate que la seule notion commune à ces objets si divers, c'est d'être conforme chacun à sa loi, à sa mesure; ce qui constitue précisément le concept et la définition de la *justice*.

On le voit, l'induction socratique n'est pas, comme celle des modernes, un moyen de déterminer une loi, mais un procédé de généralisation, conduisant à la définition. *Il est deux choses*, dit Aristote, *qu'on peut attribuer à Socrate, ce sont les discours inductifs et la définition générale*.

§ 2. — Procédés d'enseignement.

Outre la méthode proprement *scientifique* de Socrate, il faut

dire un mot de deux procédés très originaux qui constituent sa méthode d'enseignement et de discussion. Ce sont l'*ironie* et la *maïeutique*.

Socrate faisait profession de ne rien savoir, et en même temps, non sans un grain de malice, il témoignait une grande confiance dans la science de son interlocuteur; aussi se donnait-il, non comme un maître qui instruit, mais comme un chercheur en quête de vérité, toujours prêt à interroger. Ces interrogations revêtaient deux formes bien distinctes, suivant que Socrate se proposait de confondre un adversaire ou d'instruire un disciple.

1. L'*ironie* (εἰρωνεύεσθαι, interroger) consistait à poser au sophiste présomptueux une série de questions fort simples, mais habilement choisies dans le but de l'amener peu à peu à se contredire dans ses réponses, et à reconnaître son ignorance. Ce résultat obtenu, Socrate recourait à la seconde forme.

2. La *maïeutique* (μαῖευτική τέχνη, ou art d'accoucher les esprits, par allusion à la profession de sa mère) consistait à tirer la vérité des intelligences les plus bornées, au moyen d'interrogations graduées de manière à les conduire peu à peu et comme d'elles-mêmes, à la solution des problèmes les plus relevés.

Ces deux procédés reposent sur ce principe, que la même logique naturelle qui fait tomber l'erreur dans les plus monstrueuses absurdités, peut aussi tirer de la moindre vérité les conséquences les plus fécondes.

ART. III. — Doctrine de Socrate.

Après avoir donné à la philosophie sa méthode, Socrate lui assigne son véritable objet qui est l'*homme*.

Les premiers sages s'étaient perdus dans de vaines spéculations cosmologiques; Socrate veut que le philosophe s'applique désormais à *se connaître soi-même*. Il avait lu sur le fronton du temple de Delphes cette devise : Γνῶθι σεαυτόν; il en fit le programme de son enseignement et le point de départ obligé de toute philosophie. *Se connaître soi-même*, afin de pouvoir ordonner sa vie, pratiquer la vertu, et, par là, être utile à soi et aux autres : tel est l'objet véritable et complet de la sagesse socratique.

Il est à remarquer, en effet, que Socrate dédaigne les questions purement spéculatives, et que la *psychologie* elle-même n'est pour lui qu'une introduction à la *morale*.

D'autre part, sa morale est loin d'être indépendante; les lois qu'elle impose sont des lois divines, et Dieu reste l'idéal de toute vertu comme la fin de toute tendance.

La philosophie socratique comprend donc trois parties : la *morale* est le centre où tout converge, et comme l'âme qui donne

son unité à tout le système; la *psychologie* en est le préambule, et la *théodicée* en est le supposé et le complément nécessaire.

§ 1. **Psychologie.** — 1. Socrate proclame hautement la spiritualité et l'immortalité de l'âme, et réfute ingénieusement le sophiste Simmias, qui ne voyait dans l'âme que la résultante du corps, à peu près comme l'harmonie n'est que la résonance de la lyre et périt avec elle.

Il attribue à l'âme deux facultés fondamentales : les *sens*, qui perçoivent l'individu, le fait particulier et variable, et la *raison*, qui s'élève aux concepts généraux et immuables.

2. La grande lacune de la psychologie socratique est que la volonté et la liberté n'y ont point de place. D'après Socrate, il y a identité absolue entre la connaissance vraie et la volonté droite, et l'homme fait nécessairement ce qu'il croit le meilleur. Il s'ensuit que la vertu est une science; que personne ne commet le mal volontairement, et que toute faute se réduit à une ignorance.

§ 2. **Morale.** — 1. La vie humaine a pour objet la vertu (εὐπραξία), qui seule conduit au bonheur, à Dieu. Toute vertu consiste essentiellement à subordonner le corps à l'âme, les sens à la raison, le particulier au général; c'est par là que nous ressemblons à Dieu, type de toute perfection. Socrate le premier distingue quatre vertus fondamentales : la *sagesse* (σοφία), la *tempérance* (σωφροσύνη), la *force* ou le *courage* (ἀνδρεία), et la *justice* (δικαιοσύνη), qui les réunit toutes dans une parfaite harmonie.

2. Du reste, comme nous l'avons dit, la science n'est pas pour lui la condition et le moyen de la vertu, elle est la vertu même. Être juste, courageux, tempérant, c'est *savoir* en quoi consistent la justice, le courage, la tempérance. En effet, dit Socrate, « si le musicien est celui qui *sait* la musique et le maçon celui qui *sait* bâtir, il est naturel d'admettre que le juste est celui qui *sait* la justice et l'homme courageux, celui qui sait ce qu'il faut craindre et ce qu'il faut braver ». Il s'ensuit que la vertu s'enseigne directement et que pour devenir vertueux il suffit de rouver un bon professeur.

3. Socrate a le mérite d'avoir proclamé l'existence de la loi naturelle contre les sophistes, qui confondaient la morale avec les lois positives, et ne donnaient à la justice d'autre origine qu'un décret arbitraire du législateur humain. Socrate reconnaît qu'il y a un bien qui est tel *par nature* et non *par convention* (φύσει οὐ θέσει); il distingue les lois *écrites*, humaines, variables selon les pays, promulguées par les magistrats civils, et les lois *non écrites* (ἀγραφοὶ νόμοι), immuables, universelles, portant avec elles leur sanction, promulguées par la conscience qui est la voix de

Dieu même, et servant de fondement à toutes les autres lois.

4. Toutefois, en faisant de l'honnête la règle absolue de nos actes, Socrate ne paraît pas le distinguer assez de l'utile. A l'entendre, le bien, le beau et l'utile sont des notions absolument identiques; il propose souvent, comme motif de la vertu, les avantages qui en résultent. D'où le reproche qu'on a fait à sa morale d'être intéressée (1).

5. La politique, comme la vertu, n'est elle-même qu'une science, et par suite, le pouvoir revient de droit aux plus savants, qui sont nécessairement aussi les meilleurs. Du reste ceux-ci ne doivent l'exercer que par la persuasion, et pour le plus grand bien de l'État.

§ 3. **Théodicée.** — 1. Socrate conçoit Dieu comme la raison parfaite. Il démontre son existence :

a) Par l'argument des causes finales, le monde le meilleur étant nécessairement l'œuvre d'une intelligence souveraine (2);

b) Par ce fait que l'homme, étant lui-même intelligent, ne peut avoir pour cause qu'un être intelligent;

c) Enfin par l'existence des lois non écrites, qui supposent un législateur divin. En effet, dit Socrate, on peut toujours échapper aux sanctions humaines; or il est une loi dont la sanction nous atteint infailliblement, c'est la loi morale, personne ne pouvant être juste ou injuste sans en être récompensé ou puni au dedans de lui-même. Cette loi émane donc d'un législateur plus puissant que l'homme, qui est Dieu même.

2. Socrate admet un Dieu unique et personnel; il croit à la Providence qui gouverne le monde suivant les lois de la raison; aussi a-t-il recours aux sacrifices, à la prière; mais il se contente de demander en général ce qui est bon, persuadé, dit-il, que les dieux savent mieux que nous ce qui nous est avantageux.

On peut dire aussi que, sans heurter de front la religion populaire, Socrate aspire à la réformer. Il vante la divination, tout en en restreignant l'usage aux choses que nous ne saurions découvrir par les moyens naturels. Il se sépare du culte officiel en tout ce qui s'écarte de la morale, et n'en pratique que ce qu'il estime compatible avec sa raison et sa conscience. C'est là sans doute ce qui lui valut d'être accusé publiquement d'athéisme.

(1) Il faut dire aussi que, par *utile* ou *avantageux*, Socrate entend tout ce qui est conforme à la dignité humaine et à la véritable liberté. • Si la liberté est le pouvoir de bien faire, n'est-ce pas une servitude que d'entretenir en nous des maîtres qui nous ravissent ce pouvoir? •

(2) Socrate fait très bien ressortir la finalité de l'œil et de ses diverses parties par rapport à la vision. Il remarque que l'œil est efficacement protégé par l'arcade sourcilière, par les paupières si mobiles et si rapides dans leurs mouvements, par les cils qui le défendent contre les poussières, par la sensibilité si délicate de la conjonctive, etc.

ART. IV. — Les disciples de Socrate.

Socrate, nous l'avons vu, n'a pas laissé de système proprement dit ; il n'a pas écrit d'ouvrages ni fondé d'école ; et cependant nul enseignement n'a été plus fécond que le sien.

Pour comprendre la diversité des doctrines qui en sont sorties et qui toutes se réclament de son nom, il faut se rappeler que rien n'était moins didactique que cet enseignement. Donné sous forme de conversations familières, engagées et rompues au hasard des circonstances et des rencontres, il s'en faut qu'il ait toujours été bien compris. Chacun de ses auditeurs en recueillait ce qu'il pouvait, sauf à réunir ensuite ces lambeaux, et à les interpréter suivant la portée et la tournure naturelle de son esprit.

Sous ce rapport, les disciples de Socrate peuvent se ranger en trois catégories de valeur très inégale.

1. Il y a d'abord les *amateurs*. Esprits distingués, mais trop peu philosophiques pour approfondir les idées du maître, ils se contentent de l'écouter avec plaisir et profit. Tels sont entre autres Alcibiade et Euripide le poète.

2. Viennent ensuite ceux qu'on a appelés *Socratici viri*. Ce sont pour la plupart des écrivains qui, sans être philosophes de profession, se proposent de populariser dans leurs écrits les enseignements moraux de Socrate. Parmi eux le plus illustre est *Xénophon*, qui s'attacha à Socrate dès l'âge de dix-huit ans, et devint dans la suite un officier distingué. — Il dirigeait la fameuse retraite des *Dix mille*, quand Socrate fut condamné à boire la ciguë. N'ayant pu défendre son maître pendant sa vie, il entreprit de venger sa mémoire ; à cet effet, il écrivit une *Apologie de Socrate* et les *Mémorables*. Son style est facile, précis, harmonieux, mais sans éclat ni profondeur.

3. Enfin et surtout, il y a les *philosophes* proprement dits, les *fondeurs d'écoles*, qui adoptent et développent pour leur compte et en sens divers les idées socratiques. Ils empruntent au maître telle ou telle de ses théories, la développent isolément aux dépens de l'ensemble, et aboutissent à l'exagération et à l'erreur. Ce sont les socratiques faux ou incomplets, appelés pour cette raison les *demi-socratiques*. Tels sont :

a) *Euclide* de Mégare, qui abuse des procédés de discussion inaugurés par Socrate, et fonde l'école purement dialectique de *Mégare*, appelée aussi école *éristique* (ἐριστική, *disputer*), d'où sortirent *Pyrrhon* et les *sceptiques*.

b) *Antisthène*, fondateur de l'école *cynique*, qui exagère l'indifférence quelque peu affectée de Socrate pour la spéculation, et son mépris du luxe et du bien-être. Sous prétexte que l'homme le plus

sage, le plus libre, le plus semblable aux dieux est celui qui a le moins de besoins, il vit au jour le jour, s'affranchit des liens de la famille et de toute société, et pousse jusqu'à la brutalité l'indifférence et le désintéressement.

Partant de ce principe, que la vertu est le seul bien de l'homme et le vice son unique mal, il professe un dédain absolu des convenances sociales et même de la pudeur, et, sous prétexte de vivre selon la nature, il affiche des mœurs plus dignes des animaux que d'un homme; d'où le nom qui fut donné à ses disciples (κυνικοί, de κύων, chien). Les plus célèbres furent : Diogène de Sinope, *ce Socrate en délire*, comme l'appelait Platon, et Cratès. C'est l'école cynique qui donnera naissance à Zénon et au stoïcisme.

c) *Aristippe* de Cyrène, le plus infidèle des disciples de Socrate, fondateur de l'école cyrénaïque, d'où sortira Épicure, exagère le caractère intéressé de la morale de son maître, et déclare que le bien-être est l'unique loi de vie. Toutefois, en s'abandonnant au plaisir, il conserve la prétention d'en jouir sans lui être asservi : ἔχω, οὐκ ἔχομαι, disait-il parfois, je possède, mais ne suis pas possédé; pensée qu'Horace a formulée dans ce vers :

Et mihi res, non me rebus submittere conor.

Il oubliait que l'unique moyen de rester maître de soi et de toute la nature, c'est de se soumettre à la raison, c'est-à-dire au devoir, selon le mot de Sénèque : *Si vis omnia tibi subjicere, te subjice rationi* (Lettre 37).

— Mais le socratique véritable et complet, le génie auquel il était réservé de continuer la doctrine du maître, de l'agrandir, de la transfigurer, c'est le *divin Platon*, ainsi que l'appellent ses commentateurs.

CHAPITRE II

PLATON (428-347)

ART. I. — Vie et ouvrages de Platon.

1. Platon naquit à Athènes, d'autres disent à Égine, en 428. d'une famille illustre. Son père Ariston descendait, dit-on, de Codrus, le dernier roi d'Athènes, et sa mère Perictioné était petite-fille de Solon.

La longue carrière de Platon, qui embrasse plus de quatre vingts ans, peut se diviser en quatre périodes :

a) Jusqu'à vingt ans, il étudie sous Cratyle, disciple d'Héraclite

b) De vingt à trente ans, il suit les leçons de Socrate. Ayant essayé de défendre son maître contre ses accusateurs, il fut ex

pulsé de la salle par la foule; une maladie l'empêcha d'assister aux derniers moments de Socrate.

c) De trente à quarante ans, il entreprend de nombreux voyages, à Mégare, à Cyrène, en Égypte, en Sicile chez Denys l'Ancien, et plus tard, chez Denys le Jeune.

d) De retour dans sa patrie, il fonde à Athènes dans les jardins d'Académus une école de philosophie qui prit de là le nom d'*Académie*, où il enseigne jusqu'à sa mort.

2. Platon est le plus ancien philosophe dont nous possédions quelques ouvrages en entier. Dans ses écrits, Platon ne procède point d'une manière méthodique et didactique; c'est à peine s'il entrevoit les grandes divisions de la philosophie, *physique, dialectique, éthique*, qu'Aristote distinguera si nettement. Il se contente d'exposer librement ses idées dans une série de *monographies* qui ne se suivent ni se complètent pas rigoureusement; elles sont rédigées sous forme de *dialogues*, dans lesquelles Socrate est presque toujours le principal interlocuteur.

On compte trente-cinq de ces dialogues, dont plusieurs sont d'une authenticité douteuse. Parmi ceux qui sont incontestablement de Platon, les principaux sont : le *Gorgias* (sur la rhétorique), le *Banquet* (sur l'amour), le *Phèdre* (sur le beau), le *Phédon* (sur l'immortalité), les *Lois*, les dix livres de la *République* et le *Timée*.

3. Quant au *caractère général* de cette philosophie, on peut dire que le platonisme est une synthèse puissante et originale, dans laquelle les doctrines ioniennes, éléatiques et pythagoriciennes se trouvent conciliées dans ce qu'elles ont de meilleur, et harmonisées d'après les principes de la méthode socratique.

Nous l'avons dit, un des principaux titres de gloire de Socrate est d'avoir établi contre les sophistes, que le véritable objet de la science est, non pas l'individu qui change et qui passe, mais le *concept* général et invariable obtenu par induction et formulé par la définition. Toutefois, Socrate ne recherche pas quelle est la réalité qui répond au concept, et la nature du rapport qui unit celui-ci à l'individu. Platon aborde résolument ce problème, et le résout par sa théorie des *idées*.

Cette théorie célèbre, qui est toute la métaphysique de Platon et comme l'âme de sa philosophie, demande à être exposée avant toutes les autres.

ART. II. — Théorie des idées.

1. Remarquons d'abord que, par *idée*, Platon entend, non pas l'acte de l'intelligence se représentant un objet, mais une réalité objective, un type idéal, d'après lequel les choses ont été pro-

duites. En effet, dit-il, comment une définition commune et immuable s'appliquerait-elle aux choses sensibles, livrées à un perpétuel changement? Ne faut-il pas qu'elle porte sur un ordre d'êtres à part, distincts des objets sensibles et desquels ceux-ci tiennent leur forme et leurs caractères? Ces types idéaux, supérieurs et antérieurs aux individus, parfaits dans leur genre, éternels, immuables, ce sont les *idées*.

2. Où résident-elles? Si nous en croyons Aristote, Platon admettait qu'elles existent en elles-mêmes, indépendamment de l'esprit et des individus; aussi Aristote accuse-t-il son maître de réaliser des abstractions, *de parler à vide* (κενολογεῖν); il plaisante sur la navette en soi et le lit en soi, etc.

Peut-être, comme le suppose saint Augustin, Platon n'a-t-il voulu parler que de l'existence éternelle des idées dans l'intelligence du divin architecte; en ce cas, elles n'auraient de réalité qu'en Dieu.

3. Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, il est certain que, pour Platon, les idées sont des principes tout à la fois *ontologiques* et *logiques*; c'est-à-dire qu'elles sont causes de l'existence des individus, et moyens de la connaissance que nous en avons (1).

a) Elles sont *causes exemplaires* de tout ce qui existe, comme le cachet est la cause de l'empreinte. D'après Platon, les choses sont constituées par un double principe : une *matière* indéterminée et une *forme* qui la détermine à être tel ou tel objet particulier. Or cette forme est un effet de l'idée, imprimant sa ressemblance sur l'objet. Ainsi, un cercle n'est cercle, un homme n'est homme, ils n'ont de réalité et de valeur qu'autant qu'ils reproduisent plus ou moins fidèlement le cercle absolu, l'homme en soi.

b) Les idées sont aussi pour nous *principes de connaissance*. En vertu de leur ressemblance avec elles, les objets sensibles réveillent en nous le souvenir de ces types éternels, contemplés jadis dans une vie antérieure, et c'est par comparaison avec ceux-ci que nous jugeons de la réalité et de la beauté des choses. Ce ne sont donc pas les objets particuliers qui sont proprement la source de nos connaissances, mais les *idées* dont nous portons en nous l'image plus ou moins effacée. Aussi la connaissance est-elle plutôt une *reconnaissance* : on n'apprend pas, on se souvient, et l'acte de la raison est essentiellement une *réminiscence* (ἀνάμνησις) (Voir en Psychologie l'*Idéalisme de Platon*, p. 243).

4. Les idées ne sont pas toutes égales en perfection, ni sans lien entre elles; il y a une *hiérarchie des idées*, correspondant à

(1) Comment, d'après Platon, les idées sont-elles causes des êtres? Création, émanation, imitation spontanée? On ne sait trop. Platon est très vague sur la causalité efficiente; il ne semble préoccupé que de la causalité exemplaire.

la hiérarchie des réalités de ce monde; elles se superposent et s'ordonnent les unes par rapport aux autres selon leur degré de généralité et de puissance, chacune d'elles recevant sa perfection de l'idée supérieure, jusqu'à l'idée suprême et dernière qui embrasse et résume le système tout entier; c'est l'idée du Bien, l'être véritable, τὸ ὄντως ὄν, le Dieu de Platon.

La conclusion, c'est que, au point de vue métaphysique, il existe pour Platon deux mondes essentiellement distincts : le monde *sensible*, où tout est individuel, variable, passager, où tout coule, selon le mot d'Héraclite : c'est le monde des apparences; et le monde *intelligible*, immobile et absolu, principe du précédent : c'est le monde des idées, c'est-à-dire de la réalité vraie, de l'être proprement dit, τὸ ὄν.

ART. III. — Méthode platonicienne : l'ascension dialectique.

1. Le *but de la vie*, d'après Platon, consiste à s'affranchir du corps, en se purifiant des convoitises, afin de retourner à cette vie divine dont l'âme est déchue. On y parvient par la contemplation des idées; les yeux fixés sur l'idée du Bien, nous devons y conformer nos actions, reproduire en nous l'ordre qui y règne, et ressembler à Dieu autant qu'il nous est possible.

L'ensemble des procédés par lesquels l'âme s'élève de l'atmosphère pesante et grossière de ce monde à la région lumineuse de l'idéal, de la réalité sensible et changeante à la contemplation des idées et jusqu'à l'idée du Bien, constitue la *dialectique*, διαλεκτική πορεία, *ascension* ou *voyage dialectique*, comme parle Platon.

Mais, remarquons-le, pour Platon comme pour Socrate, les vertus sont des sciences et les vices des ignorances; la vérité une fois connue, la volonté suit nécessairement. Il en résulte que, en guidant la marche de l'intelligence au vrai, on guide par là même la volonté au bien, et que la dialectique platonicienne est non seulement une *logique*, mais encore une *morale*.

2. L'ascension dialectique comprend *plusieurs étapes*, correspondant aux divers degrés que Platon distingue dans la réalité et dans la connaissance.

a) Il y a d'abord les *individus* sensibles et variables, dont la vue ne constitue qu'une simple *conjecture* (εἰσασία);

b) Il y a les notions de *genres*, dont la connaissance constitue la *croyance* (πίστις);

c) Les *idées nécessaires* et universelles, qui sont l'objet de la *pensée discursive* (διάνοια);

d) Enfin l'idée du *bien*, qui est l'objet de la *vision* (νόησις).

Les deux premiers degrés de connaissance ne dépassent pas l'*opinion* (δόξα); car leur objet est plus ou moins variable; les

notions génériques elles-mêmes varient suivant celui qui les forme : le concept d'animal, par exemple, ne représente pas à un enfant et à un ignorant la même chose qu'à un savant.

Les deux derniers degrés méritent seuls le nom de science (ἐπιστήμη), car leur objet est absolu et invariable.

3. De là les *divers procédés* qui permettent de passer d'un degré à l'autre.

a) Il y a un procédé préliminaire de *purification* (κάθαρσις), qui dégage l'âme de ses attaches sensibles, de ses préjugés, de ses passions, et la dispose à s'élever à l'idée.

b) Le second procédé permet, au moyen de la comparaison et de la généralisation, de passer de l'individu au genre, de la conjecture à la croyance, c'est l'*induction socratique*.

c) Par le troisième procédé, l'esprit s'élève du concept à l'idée nécessaire, universelle, immuable; de la croyance à la pensée discursive qui constitue le premier degré de la science; c'est la *déduction géométrique*.

d) Un dernier pas reste à faire, c'est de passer à la claire vue de l'idée du Bien, de monter des idées inférieures à l'idée suprême qui est Dieu : on y parvient au moyen de l'*intuition rationnelle*.

Celui qui s'est élevé à cette hauteur a réalisé le programme de la vie : il est au comble de la perfection intellectuelle et morale; car l'idée du Bien, qu'il contemple face à face, le transporte d'amour et d'enthousiasme et le pousse, quoi qu'il en ait, à s'y attacher et à lui devenir semblable, Ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ δυνατόν.

Platon a représenté les diverses phases de l'ascension dialectique dans l'allégorie célèbre de la *Caverne* (*Républ.*, VII^e liv.).

ART. IV. — **Théodicée.**

1. **Existence de Dieu.** — Platon prouve l'*existence* de Dieu :

a) Par la nécessité d'un *archétype*, modèle suprême des idées inférieures. En effet, dit-il, les caractères communs que présentent les choses ne s'expliquent que par certains modèles d'après lesquels elles ont été formées; à leur tour, ceux-ci supposent un type supérieur, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on parvienne à un idéal suprême, source et exemplaire de toute beauté et de toute perfection : c'est l'idée du Bien, c'est Dieu.

b) Par notre *amour* de la *beauté imparfaite*, qui suppose l'existence d'un bien et d'un beau absolus. De fait, on n'aime un bien moindre que parce qu'on aime un bien plus grand, dont il est une forme affaiblie, et, en dernière analyse, parce qu'on aime un bien infini, qui contient en lui-même la perfection de tous les autres.

c) Par les *finalités* évidentes qui apparaissent dans le monde,

en particulier dans la structure du corps humain et de ses différents organes.

2. Quant à la nature et aux attributs de Dieu,

a) Platon admet un Dieu *unique* et *personnel*. S'il parle quelquefois *des dieux*, c'est, ou pour se conformer à l'usage reçu, à peu près comme nous disons que le soleil se lève, ou pour désigner les génies inférieurs soumis au Dieu suprême, comme interprètes et exécuteurs de ses volontés.

b) Il admet la Providence, c'est-à-dire un Dieu qui connaît le monde et le gouverne avec sagesse et bonté; là est la grande supériorité de Platon sur Aristote.

c) Du reste, Platon est *dualiste*, c'est-à-dire qu'il reconnaît deux principes absolus et coéternels : la *matière* et *Dieu*. Dieu n'a donc pas produit la matière, il n'a fait que l'ordonner sur le modèle des idées.

ART. V. — Psychologie et morale.

1. Platon admet la spiritualité de l'âme et sa distinction essentielle d'avec le corps; il la définit : *un principe de vie et de mouvement* (κινήσις αὐτὴν κινουμένη); elle est non seulement immortelle, mais éternelle. Avant d'être unie au corps, elle vivait d'une vie bienheureuse et toute spirituelle dans la contemplation des idées, lorsque, en punition d'une faute que Platon ne précise point, elle fut plongée dans la matière, et soumise à une épreuve dont le résultat doit être sa perte définitive ou sa réintégration dans son premier état (1).

L'union de l'âme et du corps se borne donc à un simple rapport accidentel et passager, comme celui du cavalier avec son cheval, ou plutôt du prisonnier avec sa prison. Loin d'être un secours, le corps n'est pour l'âme qu'un poids et un obstacle; la sagesse et la vertu consistent à s'en affranchir le plus possible.

2. L'âme humaine est douée de *trois facultés*, ou plutôt, se compose de trois parties (τρία μέρη τῆς ψυχῆς), ayant chacune son siège et sa vertu propres :

a) Le *désir* ou l'*appétit* physique (ἐπιθυμία), qui est l'âme infé-

(1) Cette hypothèse de la *préexistence des âmes* a été suggérée à Platon par l'observation de certains faits :

a) La perception de la vérité, de la beauté, de la justice suppose jusqu'à un certain point la préexistence de ces idées en nous; où et comment les avons-nous acquises?

b) L'âme humaine a des aspirations qui dépassent infiniment la vie présente; elle poursuit un idéal hors de proportion avec ses ressources actuelles; où l'a-t-elle entrevu?

c) Enfin le défaut d'harmonie entre le corps et l'âme, la lutte entre l'esprit et la chair, paraissent indiquer que la vie présente est, non pas l'état primitif, mais une déchéance d'un état antérieur.

rieure, a son siège dans les entrailles; sa vertu est la *tempérance* (σωφροσύνη).

b) Le *courage* (θυμός) est l'âme moyenne, qui pousse à l'action; elle est le principe des passions nobles et généreuses et réside dans le cœur; sa vertu est la *force* (ἀνδρεία).

c) L'*intelligence*, ou la raison (νοῦς), est l'âme supérieure, qui seule est immortelle; sa mission est de commander à tout l'individu; son siège est la tête, et sa vertu est la *sagesse* (σοφία).

3. Chacune de ces trois âmes a son genre propre de connaissance et d'amour.

La première, ne percevant que ce qui est matériel et sensible, ne dépasse pas la *conjecture*; la seconde parvient à l'*opinion*; la troisième seule s'élève jusqu'à l'*intuition*, jusqu'à l'*idée*. L'âme inférieure est le principe de l'amour terrestre et vulgaire des biens apparents et sensibles; l'âme supérieure, c'est-à-dire la raison, s'élève jusqu'à l'amour véritable et céleste, qui est épris des biens réels, du beau véritable.

4. La vertu consiste dans la subordination de chacune de ces âmes à celle qui lui est supérieure sous le contrôle de la sagesse, laquelle devient ainsi le supposé et le point de départ de toute vertu. La subordination de l'appétit à la passion généreuse engendre la *tempérance*; la subordination de la passion à la raison engendre le *courage*, et l'harmonie parfaite qui résulte de leurs vertus respectives, constitue la justice (ἐμπραξία), qui est la santé et la perfection de l'âme.

Voilà comment les vertus ont leur principe dans la sagesse et leur unité dans la justice, et comment, en mettant l'ordre et l'unité en nous, la vertu nous rend semblables à Dieu, qui est l'unité harmonieuse de toutes les essences.

On voit que, dans cette analyse, Platon ne fait aucune mention de la volonté et du libre arbitre. C'est la grande lacune de sa philosophie.

ART. VI. — Politique.

La politique, pour Platon, n'est que l'application exacte de la morale à la société. Elle poursuit le même but; elle y emploie les mêmes moyens.

1. L'objet direct et unique de tout gouvernement est de *faire régner la vertu*, en veillant à l'accomplissement de tous les devoirs.

L'État se compose de trois classes, qui correspondent aux trois facultés de l'âme; elles ont chacune leur fonction propre.

a) Les *laboureurs* et les *artisans* pourvoient, comme l'ἐπιθυμία, à la satisfaction des besoins physiques de la société.

b) Les *guerriers* sont chargés de la défendre; ils en sont le *θυμός*.

c) Enfin les *magistrats*, qui répondent au *νοῦς*, ont pour fonction de gouverner. Ce sont là trois *castes* immobiles, empruntées aux peuples de l'antique Orient. « Vous êtes tous frères, dit Platon; mais le Dieu qui vous a formés, a fait entrer l'or dans la composition de ceux qui sont destinés à gouverner, l'argent dans la formation des guerriers, le fer et l'airain dans celle du laboureur et des autres artisans » (*Républ.*, III^e liv.).

2. Chaque classe sociale a sa vertu propre, correspondant aux trois vertus de l'âme individuelle.

L'État doit être modéré et *tempérant* dans ses artisans, *brave* dans ses guerriers, *sage* et *prudent* dans ses magistrats. La *justice*, qui fait la santé et la force de la République, résulte de l'accord de toutes les vertus et de la subordination des diverses classes entre elles : les artisans devant obéissance aux guerriers, et ceux-ci aux magistrats, auxquels appartient le gouvernement de l'ensemble.

3. Et, de même qu'on peut distinguer trois tempéraments individuels, selon l'âme qui prédomine en eux : le philosophe en qui domine la raison, l'ambitieux en qui domine la passion et l'homme cupide qui s'abandonne à ses appétits, — ainsi on distingue trois formes de gouvernements :

a) L'*aristocratie*, où gouvernent les philosophes, supposés aussi les meilleurs (*ἀριστοι*); c'est le plus heureux et le plus juste des gouvernements;

b) La *timocratie*, où gouvernent les ambitieux, les guerriers, plus amis de la gymnastique que de la musique;

c) La *démocratie*, où les artisans sont les maîtres. La *république périra*, dit Platon, *lorsqu'elle sera gouvernée par le fer ou par l'airain*.

4. Il est à remarquer que la méconnaissance de la volonté et du libre arbitre, qui vicie la morale de Platon, vicie également sa politique.

En effet, si le but de l'État est de rendre le citoyen vertueux, et si, d'autre part, la vertu n'est qu'une science, il résulte que le rôle de l'État se ramène à *instruire*, et par suite, que le gouvernement revient de droit aux plus savants, c'est-à-dire aux philosophes. « Il n'y aura de bon gouvernement que lorsque les rois seront philosophes, ou lorsque les philosophes seront rois. »

5. Du reste, cette assimilation outrée entre l'individu et l'État, conduit Platon aux plus graves erreurs.

D'après lui, l'État n'existe pas pour l'individu, mais l'individu pour l'État. L'État est un absolu, un véritable dieu, investi de tous les droits, de tous les pouvoirs, comme aussi chargé de

toutes les responsabilités. Dès lors, plus de famille, plus de propriété privée : Platon considère tout cela comme attentatoire au pouvoir social, comme incompatible avec le véritable patriotisme. Bref, c'est le socialisme d'État avec toutes ses extravagances et toutes ses absurdités.

Platon fonda l'*Académie* et y présida quarante ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort. Son génie l'empêcha de tomber dans les conséquences extrêmes de l'idéalisme, auquel tend naturellement son système ; mais ses disciples ne surent pas garder cette mesure.

L'*Ancienne Académie*, avec *Speusippe* et *Xénocrate*, reproduit d'abord assez fidèlement la doctrine du Maître, mais elle en exagère encore les tendances idéalistes, au point de la faire rétrograder jusqu'au Pythagorisme. Bientôt la *Moyenne*, puis la *Nouvelle Académie*, qui lui succèdent avec *Arcésilas* et *Carnéade*, aboutissent au probabilisme.

Ce n'est donc pas dans l'Académie qu'il faut chercher la vraie tradition socratique et platonicienne, mais dans un disciple indépendant, qui, après avoir suivi pendant vingt ans l'enseignement de Platon, sut corriger l'idéalisme exagéré de son maître par une part plus équitable faite à l'expérience et à l'observation. Ce disciple de génie, celui que A. Comte appelait « l'Incomparable », c'est *Aristote*.

CHAPITRE III

ARISTOTE (384-322)

ART. I. — Vie et ouvrages d'Aristote.

§ 1. **Sa Vie.** — Aristote naquit à Stagyre, colonie grecque de Thrace, en 384 (av. J.-C.). Son père Nicomaque était médecin du roi de Macédoine Amyntas II, père de Philippe.

1. Vers l'âge de dix-huit ans, Aristote vint à Athènes, où il suivit pendant vingt ans les leçons de Platon, et, quoi qu'on ait pu dire, il conserva toujours à son maître la plus affectueuse reconnaissance. A la mort de Platon (347), Aristote se rendit en Mysie, puis à Mytilène, dans l'île de Lesbos ; c'est là que vint le trouver la lettre par laquelle Philippe lui offrait de devenir le précepteur de son fils Alexandre, alors âgé de treize ans. Aristote ayant accepté se rendit en Macédoine, où il demeura jusqu'en 334.

2. Il revint à Athènes l'année même où Alexandre entreprit son expédition d'Asie, et y fonda une école de philosophie qui prit

le nom de *Lycée*, à cause d'un temple voisin consacré à Apollon *Lycien* (tueurs de loups). Il donnait ses leçons en se promenant avec ses disciples, ce qui les fit appeler *péripatéticiens* (περιπατητικοί, *amateurs de promenade*).

Ce fut pendant les douze années que dura cet enseignement, qu'Aristote écrivit ses principaux ouvrages. Alexandre, dit-on, lui envoyait d'Asie des animaux et des plantes avec des sommes considérables, pour la composition de son histoire naturelle.

3. A la mort d'Alexandre, Athènes se souleva contre les Macédoniens, et Aristote, soupçonné de leur être favorable, fut en butte à la persécution. Accusé d'impiété et d'athéisme, il confia la direction du Lycée, avec la garde de ses manuscrits et de ses collections, à Théophraste, son meilleur élève, et s'enfuit à Chalcis en Eubée, « afin, disait-il, d'épargner aux Athéniens la honte d'un nouvel attentat contre la philosophie ». Il y mourut l'année suivante à l'âge de soixante-deux ans.

§ 2. **Ouvrages d'Aristote.** — On possède le catalogue complet des ouvrages d'Aristote, dressé par le bibliothécaire de la Bibliothèque d'Alexandrie, un siècle après la mort du Stagyrite. Ils forment une véritable encyclopédie; mais un très petit nombre d'entre eux est parvenu jusqu'à nous, et aucun, sans doute, sous sa forme primitive.

1. Aristote partageait les sciences en sciences *théoriques*, *pratiques* et *poétiques*; ses ouvrages peuvent naturellement se classer dans le même ordre. Nous citerons les principaux.

a) A la première catégorie appartiennent : sa *Psychologie* (Περὶ ψυχῆς); sa *Physique* ou *Philosophie seconde*, qui traite de la nature et de ses lois; sa *Métaphysique* ou *Philosophie première*, qui traite des premières causes et des premiers principes; et son *Histoire des animaux*.

b) Au second groupe se rapportent l'*Éthique* ou *Morale* à *Nicomaque*, l'*Économique* et la *Politique*.

c) Au dernier groupe appartiennent la *Poétique*, la *Rhétorique*, et surtout l'*Organon* ou *Logique*. Celle-ci comprend les *Catégories*, l'*Hermeneia*, qui traite de la Proposition, les *Analytiques premiers*, qui traitent du Syllogisme, les *Analytiques seconds*, qui traitent de la démonstration, enfin les *Topiques* et les *Arguments sophistiques*.

2. On voit par ce simple aperçu qu'Aristote est un génie universel, et que, à part les mathématiques, il a étudié et approfondi toutes les sciences. C'est de lui que datent le droit naturel, le premier traité régulier de morale, la psychologie expérimentale; il est le premier grammairien, le premier philologue; sa rhétorique et sa poétique ont pu être complétées, mais non pas surpassées; il est éminent en histoire naturelle.

Mais son plus beau titre de gloire est l'*Organon*. Il y analyse pour la première fois et avec une telle pénétration les diverses formes de la déduction et du syllogisme; il en formule les règles avec une telle exactitude, que, depuis lors, les logiciens n'ont pas eu un seul mot à y changer. Sous ce rapport, il a fait mentir le proverbe : *Nihil est simul et inventum et perfectum*. Bref, Aristote est incontestablement le plus grand homme de science de l'antiquité, et l'on s'explique aisément l'influence considérable qu'il a exercée sur les esprits de tous les temps.

§ 3. **Caractère général de sa philosophie.** — On peut dire que, si l'idée est pour Platon l'être véritable et premier, la source et le principe des choses, Aristote ne voit de réalité que dans l'individu. Donc, loin d'être antérieure, supérieure, extérieure aux individus, comme le voulait Platon, l'idée n'existe qu'en eux et n'est connue que par eux; elle est en fait une abstraction de l'esprit qui s'obtient en généralisant les caractères communs à plusieurs individus. Le principe et la cause de l'individu n'est donc pas l'idée; ce n'est pas un prétendu homme *en soi* qui engendre l'homme concret, mais un autre homme aussi réel et concret que lui (*ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*). Aussi, dans la philosophie d'Aristote, la théorie des idées fait-elle place à la théorie des causes, et à la dialectique succède la métaphysique.

ART II. — Métaphysique ou Philosophie première.

1. D'après Aristote, toute existence réelle est constituée par quatre principes ou causes, dont la connaissance représente tout ce qu'on peut savoir d'un objet :

a) La cause matérielle (*ἡ ὕλη*) est la matière dont la chose est faite;

b) La cause formelle (*τὸ εἶδος*) est ce qui, ajouté à la matière, la détermine à être telle ou telle chose;

c) La cause efficiente (*τὸ διὰ τί*) est ce par qui ou par quoi la chose est faite;

d) La cause finale (*τὸ οὗ ἐνεκα*) est ce pour quoi ou en vue de quoi la chose est faite (1).

Ainsi, dit Aristote, un lit a pour cause finale le repos, pour cause efficiente le menuisier, pour matière le bois, et pour forme cette disposition particulière de ses parties qui en fait un lit et non une table. Les deux premières causes sont extrinsèques à l'objet et

(1) A ces quatre causes vient s'ajouter la cause exemplaire de Platon, c'est-à-dire le modèle d'après lequel la chose est faite.

Pour Aristote qui n'admet pas de perfection ou de forme séparée des objets, la cause exemplaire, ou idée, se ramène à la cause formelle (Voir Ontologie, p. 372 et suiv.).

productrices de son existence; les deux dernières lui sont intrinsèques, et constitutives de son essence.

2. Tout être corporel est nécessairement composé de *matière* et de *forme*, car, d'une part, la forme ne peut s'appliquer qu'à une matière, et, de l'autre, un être ne saurait exister qu'autant qu'il est déterminé par quelque forme à être ceci plutôt que cela.

Avant de recevoir la forme, la matière est dite *en puissance* par rapport à cette forme, et, quand elle l'a reçue, elle est dite *en acte*. La matière est donc, en somme, une pure réceptivité et, comme telle, s'identifie avec la *puissance*; tandis que la *forme* se confond avec l'acte (1) (Voir Métaphysique, pp. 356 et 401).

3. Du reste, cette distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, qui fait le fond même de la métaphysique d'Aristote, a un caractère essentiellement *relatif*. Ainsi, le bois de charpente est *matière* par rapport à la maison, et *forme* par rapport à l'arbre sur pied; et l'âme humaine, qui est forme par rapport au corps, joue le rôle de matière par rapport à la raison, laquelle est la perfection de l'âme elle-même et comme la forme de la forme, εἶδος εἶδους, dit Aristote.

L'ensemble des êtres constitue donc un vaste système, dont la base est aussi solide que le sommet en est élevé. Au plus bas degré est la *matière* première (πρώτη ὕλη), qui est puissance pure, et au sommet, la perfection absolue (πρωτον εἶδος), qui est acte pur. Tout ce qui se trouve entre ces deux termes extrêmes est à la fois matière et forme, ou mieux puissance et acte: puissance par rapport au degré supérieur et acte par rapport au degré inférieur.

ART. III. — Théodicée.

1. Les êtres ne restent pas immobiles au degré qu'ils occupent; ils tendent sans cesse à s'élever au degré supérieur en passant de la puissance à l'acte. Ce passage constitue ce qu'Aristote appelle le *mouvement* (κίνησις), le changement, le progrès (2).

(1) Il ne faut pas confondre la *puissance* avec la simple *possibilité*. L'être possible se borne à pouvoir exister; l'être en puissance suppose en outre une certaine aptitude ou tendance à exister; c'est pour ainsi dire l'être en germe. L'homme en puissance, c'est l'enfant; le chêne en puissance, c'est le gland. Aussi la perfection, la fin d'un être ne consiste-t-elle pas à recevoir tout ce qu'il lui est possible de recevoir, mais à *développer* ou, comme dit Aristote, à *actuer* tout ce qu'il contient en puissance.

Hegel a abusé de cette conception pour identifier l'être et le non-être dans le *devenir*. D'après lui, le gland est à la fois et *n'est pas* un chêne. — Soit; non pas toutefois au même point de vue. Il est chêne en tant que germe, il ne l'est pas en tant qu'arbre; en d'autres termes, il est *chêne en puissance*, non pas *en acte*.

(2) Aristote distingue quatre espèces de mouvement :

a) Un mouvement quant à la *substance*, qui est le passage, non pas du non-être à l'être (car, dit Aristote, le néant ne saurait être *mû*), mais d'une manière d'être à une

C'est donc un fait que les êtres sont en mouvement. Or, dit Aristote, tout mouvement suppose un *moteur* (κινῶν) déjà *en acte* ; car il ne saurait communiquer une perfection qu'il ne possède pas lui-même. A son tour, ce moteur reçoit sa perfection d'un autre, c'est-à-dire qu'il est lui-même en mouvement, comme passant de la puissance à l'acte. Or il faut bien s'arrêter dans cette régression (ἀνάγκη στῆναι), et nous arrivons nécessairement à un moteur premier (πρῶτον κινῶν), possédant toutes les perfections, c'est-à-dire qui est *acte pur*, sans aucun mélange de puissance, et par suite incapable de mouvement (κινῶν ἀκίνητον). Ce moteur *immobile*, perfection absolue, c'est Dieu.

2. Quant à sa nature même, Dieu est l'activité et la vie sous sa forme la plus haute qui est la *pensée*, et, comme tel, il jouit d'une éternelle et parfaite félicité ; car le plaisir est le complément de l'acte et lui est proportionné. D'autre part, étant *acte pur*, cette pensée ne peut penser qu'un objet infini qui est elle-même ; et voilà comment Dieu est, selon la définition célèbre d'Aristote, *une pensée qui se pense elle-même*, ἐστὶν ἡ Νόσις νοήσεως νόσις.

3. Il s'ensuit que Dieu ne connaît pas le monde ; car ce serait mettre en lui une connaissance finie, et le détourner de la contemplation de lui-même. « Il est, dit Aristote, des choses qu'il vaut mieux ignorer que savoir. »

Comment donc meut-il le monde ? Ce ne peut être comme cause efficiente et par impulsion ; car ce serait lui attribuer une action finie, mais comme *cause finale*, par attraction : il le meut sans le savoir et sans le vouloir, comme objet d'amour (κινεῖ ὡς ἐρώμενον), comme le bien, comme le beau attirent à eux sans aucun effort de leur part.

Aristote n'admet donc pas la Providence ; et, sous ce rapport, sa théodicée est bien inférieure à celle de Platon. Du reste, comme celui-ci, il est *dualiste*, c'est-à-dire qu'il voit en Dieu, non le créateur, mais l'ordonnateur d'une matière éternelle.

Ces différents points ont été exposés avec détails en Métaphysique.

ART. IV. — Psychologie.

1. Comme tous les êtres de la nature, l'homme est composé de matière et de forme : la matière est le corps, et l'âme est la forme

autre, substantiellement distincte : en d'autres termes, c'est, non pas la *création*, qu'Aristote ignore, mais la *génération* (γέννησις).

b) Un mouvement quant à la *qualité* : comme serait de passer du chaud au froid, de la santé à la maladie : c'est l'*altération* (ἀλλοίωσις).

c) Un mouvement quant à la *quantité* : c'est l'*augmentation* ou la *diminution* (αὐξησις καὶ φθίσις).

d) Enfin, un mouvement quant au *lieu* : c'est la *translation* (φορά).

qui donne à celui-ci son unité, son organisation et sa vie. De cette union résulte une substance composée (σύνολον), qui est l'homme.

Aristote distingue trois sortes d'âmes : l'âme *végétative*, principe de la vie des plantes et de leurs fonctions (nutrition et reproduction); l'âme *sensitive*, propre aux animaux, principe de la sensation et des opérations sensitives (imagination, perception, mémoire, appétits, etc.); et l'âme *spirituelle* ou raisonnable, principe de la pensée et des opérations intellectuelles. Cette dernière possède éminemment les propriétés des deux précédentes et en cumule les fonctions. On voit que l'unité du composé humain, tel que le conçoit Aristote, s'oppose avec avantage au dualisme platonicien.

2. Relativement à l'origine de la connaissance, Aristote admet l'adage antique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ; mais il est loin de l'entendre au sens empirique. Pour lui, comme pour Platon et Socrate, le véritable objet de la science, la nature vraie des choses n'est pas dans leur élément variable et purement phénoménal, mais dans ce qu'elles ont de général et de constant, c'est-à-dire dans l'objet propre du concept, dans l'intelligible. Toutefois contrairement à Platon, Aristote déclare que l'image sensible est, comme la *matière* d'où l'intelligence dégage par sa vertu propre l'élément constant et universel qui s'y trouve enveloppé. Aussi distingue-t-il deux degrés dans l'intelligence : l'*intellect actif* ou *agent* (νοῦς ποιητικός) qui, au moyen de l'abstraction, transforme les données concrètes de la perception en espèces intelligibles; et l'*intellect passif* ou mieux *possible* (νοῦς παθητικός) qui, informé par ces espèces, passe de la puissance à l'acte, en un mot, connaît.

3. Un autre titre de gloire d'Aristote est d'avoir reconnu l'existence de la volonté et du libre arbitre. D'après lui, la volonté est un *appétit raisonnable* qui tend nécessairement au bien, tout en restant maître de choisir ses moyens et de préférer tel bien à tel autre; cependant il constate l'influence considérable que les passions peuvent exercer sur elle.

ART. V. — **Morale.**

1. En proclamant la liberté et la responsabilité de nos actes, Aristote établit nettement le caractère de l'*agent moral* et la condition essentielle de toute moralité. *L'homme, dit-il, est principe et père de ses actes.*

2. Quant au *souverain bien*, qui est le fondement de la moralité, Aristote le place dans le *bonheur* résultant de l'activité propre à l'homme. Or, l'acte humain par excellence étant l'acte de la raison, la *pensée*, il s'ensuit que la vie parfaite et bienheureuse consiste

dans la contemplation de l'intelligible, dans la pensée se pensant elle-même (*νοήσεως νόησις*) ; car c'est par là que nous devenons semblables à Dieu. Cependant le bonheur complet auquel nous aspirons suppose encore certaines conditions extrinsèques de *santé*, de *fortune* et de *réputation*.

La morale d'Aristote est donc en somme un *eudémonisme rationnel*. (Relire ce que nous en avons dit en Morale, p. 84 et suiv.)

3. L'unique moyen de parvenir à ce bonheur parfait, conséquence du développement maximum de nous-mêmes, c'est la *vertu*.

La vertu n'est pas une science qui puisse s'acquérir par l'étude, comme le veut Platon, mais une *habitude* qui s'acquiert par l'effort constant de la volonté libre, luttant contre l'attrait du mal et nos mauvais penchants. Sans doute la raison peut et doit nous guider dans la pratique du bien moral, mais ne saurait par elle-même le produire, tandis qu'au contraire, une volonté vicieuse en vient à corrompre même la raison.

La vertu est donc comme la résultante de trois facteurs : la *nature* et sa tendance spontanée au bien, la *raison* qui dirige cette tendance, enfin la *pratique* qui engendre l'habitude.

La vertu est une habitude, mais de quelle espèce ? Elle est, selon Aristote, l'habitude raisonnable de tenir un *juste milieu* entre le défaut et l'excès. Ainsi, le courage est un milieu entre la timidité et la témérité, et la vertu d'économie, un milieu entre la parcimonie et la prodigalité.

Outre ces *vertus pratiques* qui résident dans la *mesure*, il est une vertu plus haute qui n'est plus un milieu, mais la perfection même, et, comme telle, n'est pas susceptible d'excès : c'est la pensée se contemplant elle-même.

ART. VI. — Politique.

L'homme n'est complet qu'à la condition d'être *citoyen* ; car il est, selon le mot d'Aristote, un animal sociable (*ζῷον πολιτικόν*) et l'état de société lui est indispensable pour pratiquer la vertu et parvenir au bonheur.

1. Comme Platon, Aristote prétend que la fin et la mission directe de l'État consistent à rendre les citoyens vertueux, en veillant à l'observation de tous les devoirs, et, sous ce rapport, il identifie lui aussi, la politique avec la morale.

Mais si, à ses yeux, les droits de l'État priment ceux de la famille et des individus eux-mêmes, ils ne doivent pas les absorber. Aristote n'a pas de peine à réfuter le socialisme et le communisme de Platon, en démontrant que l'existence de la famille et de la propriété privée est indispensable à la prospérité de l'État.

2. Il s'applique à légitimer l'esclavage, dans lequel il voit u

usage nécessaire de la vie sociale. D'après Aristote, l'esclave est une nature inférieure, évidemment faite pour servir; aussi lui refuse-t-il absolument les droits du citoyen, l'État étant essentiellement *une réunion d'hommes libres et égaux*.

3. Quant à la forme du gouvernement, Aristote dédaigne de construire *a priori* un idéal de perfection auquel les faits doivent se conformer. Il procède par observation, et ne propose sa théorie qu'après avoir analysé en détail et étudié l'origine et le développement d'un grand nombre de constitutions particulières.

Ses conclusions sont loin d'être absolues. Il admet que le gouvernement le meilleur pour un peuple est celui qui s'accommode le mieux à son génie, à son tempérament et à ses besoins. Néanmoins, ses préférences avouées sont pour le régime républicain, *où tout citoyen participe au pouvoir et à l'obéissance*. Il prétend que le pouvoir n'appartient exclusivement ni au nombre, ni à la vertu, ni à la fortune, mais que ces trois éléments doivent s'équilibrer et se tempérer l'un par l'autre, et il conclut que « la forme de gouvernement publique où domine la classe moyenne, et qui se rapproche le plus de la démocratie, est la plus stable des gouvernements ».

— Les disciples immédiats d'Aristote ne furent pas plus fidèles à la doctrine de leur maître que ne l'avaient été ceux de Platon, ils aboutirent bientôt au sensualisme et même au matérialisme, même que les platoniciens étaient tombés dans l'idéalisme pur dans le probabilisme.

Les plus célèbres péripatéticiens sont : *Théophraste*, le parleur sans cesse en train, auquel Aristote remit la direction du Lycée à son départ pour Chalcis, et *Straton* de Lampsaque.

APPENDICE

Platon et Aristote.

I. — L'antagonisme de Platon et d'Aristote est proverbial dans l'histoire de la philosophie; toutefois il ne faut pas, ainsi qu'on a coutume de le faire par le jeu du contraste, exagérer l'idéalisme du premier et l'empirisme du second. En fait, ils ne sont pas aussi opposés qu'ils le paraissent, et entre l'idée platonicienne et la forme péripatéticienne la parenté est évidente.

Aristote et Platon partent de ce principe socratique, que l'objet de la science n'est pas l'individu qui change, mais l'universel, qui demeure; l'un comme l'autre, ils admettent que l'essence de l'être réside, non dans sa matière, mais dans son idée et dans sa forme. Ils se séparent quand il s'agit d'indiquer la relation qui existe entre le général et le particulier, et par là le rôle de la perception dans la connaissance.

D'après Platon, l'idée existe en dehors et au-dessus des choses; d'après Aristote, elle ne fait qu'un avec elles. Pour le premier, l'esprit est passif, comme un miroir; la perception n'est qu'une occasion de nous rappeler l'idée an-

térieurement perçue, la raison n'étant en somme que la faculté de nous souvenir. Pour le second, au contraire, l'esprit est essentiellement actif : la donnée sensible est la matière de la connaissance, d'où la raison dégage la forme intelligible au moyen de l'abstraction et de la généralisation.

— Que penser de ces divergences ?

Et d'abord, Aristote a raison de l'affirmer, l'universel n'a de réalité que dans l'individu, et c'est là que la raison va en puiser les éléments. Mais, de son côté, Platon n'a pas tort de prétendre que le principe dernier de l'univers existe en dehors et au-dessus des individus ; car enfin ceux-ci ne se sont pas faits eux-mêmes, et, pour expliquer l'uniformité invariable qu'ils présentent selon leur espèce, il faut bien recourir à quelque principe supérieur duquel ils tiennent cette forme identique : ce sont les idées divines, causes exemplaires d'après lesquelles toutes choses ont été faites.

Donc, quand Aristote reproche à Platon de *doubler les choses au lieu de les expliquer*, il semble confondre deux questions bien distinctes : le fait même de l'existence du général, et le principe par lequel le général existe, lequel est nécessairement supérieur et extérieur aux choses.

II. — La même ressemblance profonde avec les mêmes divergences apparentes se remarquent quand il s'agit de remonter du relatif à l'absolu, du monde à Dieu. Platon et Aristote partent du même principe, à savoir que la perfection est la raison de l'être ; que l'idéal préexiste au réel, et l'acte à la puissance ; mais ils diffèrent dans la manière de conclure de l'un à l'autre.

Platon, plus frappé de la ressemblance des êtres, s'élève à Dieu par l'échelle des idées. Il comprend que toute copie suppose un modèle, et, de modèle en modèle, il parvient jusqu'à l'*idée du Bien*, archétype de toute beauté, cause exemplaire de tout ordre et de toute perfection.

Aristote a plus le sens du réel. Ce qui le frappe, c'est le mouvement, c'est à-dire la vie des êtres et leur passage incessant de la puissance à l'acte ; tout mouvement suppose un moteur, et, de moteur en moteur, il s'élève jusqu'à l'*acte pur*, moteur immobile, principe de toute perfection, cause finale de toute tendance.

Ce sont là assurément deux efforts également puissants et féconds pour ramener à l'unité l'universalité des choses ; toutefois, il faut le reconnaître, la conception platonicienne l'emporte sur celle d'Aristote, en ce que l'*idée du Bien*, ordonnant et gouvernant le monde avec intelligence et amour, excite en nos âmes des sentiments correspondants de confiance et de gratitude ; tandis que cet *acte pur*, absorbé dans la contemplation de lui-même, qui inconsciemment attire tout à lui, nous laisse, non pas sans doute indifférents pour bien qu'il nous vait, mais sans reconnaissance pour le bienfaiteur qui l'opère sans le vouloir, sans le savoir.

III. — En logique et en morale, Aristote reprend décidément l'avantage.

1. En identifiant la vertu avec la science et la faute avec l'erreur, Platon absorbait la morale dans la logique. On peut dire que, en proclamant le libre arbitre et la responsabilité qui en est la conséquence, Aristote a le premier nettement distingué le monde moral du monde intelligible, avec lequel était resté confondu jusque-là, et donné à la morale son véritable point de départ.

2. De même, aux procédés un peu obscurs de la dialectique platonicienne, Aristote substitue cette méthode rigoureuse et vraiment scientifique qui conduit lentement mais sûrement au but.

Platon a le génie de l'induction poussé jusqu'à la témérité : il dédaigne l'observation pour s'élever d'un bond jusqu'à l'absolu. Aristote a le génie de la déduction porté jusqu'au scrupule ; si le premier a des ailes, lui, il a des semelles de plomb que Bacon exige du vrai savant.

3. Platon est artiste et poète autant que philosophe; il compose des dialogues, il s'abandonne à l'inspiration et à l'enthousiasme, il se complait dans la métaphore et l'allégorie. Aristote est avant tout un savant qui procède méthodiquement et par démonstration; il écrit des traités, et crée délibérément cette langue, austère à force de précision, qui convient si bien à la pensée philosophique.

On peut dire, en résumé, qu'Aristote et Platon sont incontestablement les deux plus grands génies de l'antiquité grecque, et peut-être ceux qui ont exercé l'influence la plus considérable sur la pensée humaine. En réalité, ils ont fait l'un et l'autre que développer avec une égale puissance, quoique en des sens divers, les germes contenus dans la philosophie de Socrate.

TROISIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE POST-ARISTOTÉLIQUE

Après Platon et Aristote, le mouvement philosophique se ralentit en Grèce et perd de son essor; aux spéculations élevées de la métaphysique succèdent les questions d'intérêt pratique.

Le pyrrhonisme, le probabilisme, l'épicurisme, le stoïcisme, qui à cette époque attirent l'attention et se partagent l'influence, sont avant tout des systèmes de morale; leur préoccupation commune est de rechercher les vrais biens et de conduire au bonheur. Quant à l'Académie et au Lycée, loin de soutenir la gloire de leur nom, ces grandes écoles ne jouent, en somme, qu'un rôle effacé. Aussi peut-on dire que cette troisième période de la philosophie grecque a un caractère essentiellement *moral*.

De toutes les écoles qui la représentent, les deux plus importantes sont, sans contredit, celle d'Épicure et celle de Zénon.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉPICURISME

ART. I. — Vie d'Épicure et caractère général de sa philosophie.

§ 1. **Sa vie.** — Épicure (341-270 av. J.-C.) naquit à Gargettos, faubourg d'Athènes. Son père était grammairien et sa mère magicienne. Bien qu'il se soit vanté de n'avoir jamais eu de maître en philosophie, on ne peut douter qu'il n'ait lu plusieurs ouvrages des anciens philosophes, entre autres ceux d'Anaxagore et de Démocrite d'Abdère. A l'âge de trente-six ans, il vint se fixer à Athènes, acheta un jardin, y installa une école de philosophie qu'il dirigea jusqu'à sa mort.

Il était d'un caractère doux, affable, et en même temps d'une grande force d'âme. Il en donna des preuves dans la cruelle maladie dont il mourut; aussi exerça-t-il sur ses nombreux disciples un ascendant extraordinaire, au point d'être de leur part l'objet d'un véritable culte. *Deus ille fuit*, dit de lui Lucrèce.

Les principaux d'entre eux furent Métrodore, Apollodore, Her

machus et Lucrèce. César, Horace, Cassius, les Pisons, Pline le naturaliste, et d'autres illustres Romains, faisaient profession d'épicurisme.

Épicure a écrit de nombreux ouvrages, dont quelques fragments nous sont seuls parvenus; aussi ne connaissons-nous sa doctrine que par Lucrèce (95-53 av. J.-C.), qui l'a brillamment exposée dans son poème *De natura rerum*.

§ 2. **Caractère de sa philosophie.** — Ce qui fait le prix de la vérité aux yeux d'Épicure, comme aux yeux du pragmatisme moderne, ce n'est pas qu'elle soit vraie, mais qu'elle soit utile; aussi l'unique but de sa philosophie est-il le *bonheur*, qu'il fait consister dans le calme et la sérénité de l'âme (*ἀταραξία*).

Or, dit-il, deux choses sont surtout capables de troubler l'esprit humain : c'est, d'une part, la croyance aux dieux et aux châtiments d'une autre vie, *Nil audet magnum, qui putat esse deos* (Lucrèce); et, d'autre part, la croyance à une nécessité inéluctable. Cette croyance est encore plus funeste que la première. « Il était préférable, dit Épicure, d'ajouter foi aux fables sur les dieux, que d'être asservi à la fatalité des physiciens; car on peut espérer fléchir les dieux, mais la nécessité est inexorable. » Il faut donc, avant tout, nous débarrasser de ces craintes chimériques. C'est l'objet de la *physique*. Elle y parvient en nous montrant que nous sommes seuls maîtres de nos destinées.

Mais, à son tour, la physique exige la connaissance de certaines règles pour distinguer le vrai du faux; c'est la tâche de la *canonique* ou *logique*.

On le voit, l'épicurisme est essentiellement un système de *morale*, dont la *physique* et la *canonique* sont les préliminaires. Du reste, cette philosophie est peu originale; la morale en est empruntée à Aristippe de Cyrène, et la physique à Démocrite d'Abdère.

ART. II. — **Physique.**

1. Des atomes en nombre infini se mouvant fatalement et de toute éternité dans le vide, tels étaient pour Démocrite les premiers principes des choses. Épicure y ajoute le *clinamen*, c'est-à-dire ce pouvoir des atomes de dévier spontanément de leur direction première : c'est par là qu'il prétend combattre la nécessité, le *Fatum*, fils du Chaos et de la Nuit, et y substituer le *hasard* (*Incertum*), qui fait que les phénomènes ne peuvent être ni connus ni déterminés d'avance.

En effet, dit Épicure, nous distinguons en nous deux sortes d'actes, les uns contraints et les autres spontanés. Cette sponta-

néité ne peut venir que des éléments qui nous constituent, et par suite, il faut reconnaître aux atomes un certain pouvoir de se soustraire à la nécessité.

2. Le rôle de ce *clinamen* est capital dans la formation du monde. Tant que la fatalité était maîtresse des choses, il ne pouvait exister qu'un chaos d'atomes, emportés dans le vide d'une chute éternellement parallèle. Par le clinamen, l'atome, déviant spontanément de la ligne droite, peut se rencontrer avec d'autres atomes, et constituer avec eux des états d'équilibre plus ou moins stables, selon que les combinaisons sont plus ou moins harmonieuses. Du reste, aucun plan, aucune finalité ne président à ces groupements ; tout est l'œuvre du hasard.

3. Tout est donc matière et composé d'atomes, et l'âme ne se distingue du corps que par la matière plus subtile dont elle est formée ; mais, en vertu du clinamen, elle peut modifier spontanément ses mouvements et résister aux impulsions qui lui viennent du dehors. L'homme est donc libre et maître de ses destinées : *fatis avulsa voluntas*.

Quant aux dieux, Épicure ne voit en eux que des hommes plus parfaits que nous, qui ne s'occupent pas de nous, et, dont nous n'avons rien à craindre ni rien à espérer. D'ailleurs, il n'y a point de vie ni de châtimens futurs ; dès lors, que redouterions-nous ? la mort ? Mais, tant que nous existons, la mort n'est pas, et, lorsqu'elle apparaît, nous n'existons plus ; la mort ne peut donc pas nous rencontrer. Et voilà comment la physique atteint son but, qui est de délivrer l'homme de ses vaines terreurs (1).

4. Avant de rechercher le moyen de parvenir au bonheur, ce qui fait l'objet de la morale, un autre obstacle reste à écarter, ce sont les erreurs qui nous empêchent de diriger convenablement nos actes et de tendre à notre fin : tel est l'objet de la canonique.

ART. III. — Canonique.

1. Toute connaissance vient de la *sensation* (αἴσθησις), c'est-à-dire de l'impression que produisent en nous les objets extérieurs. Épicure emprunte à Démocrite sa théorie des *idées-images*, d'après laquelle les objets émettent sans cesse et en tous sens de petites images d'eux-mêmes (ἀντόρροαι), qui, à raison de leur extrême ténuité, pénètrent jusqu'au cerveau et y impriment leur ressemblance.

La sensation peut être considérée comme *affective* ou comme *représentative*.

(1) *Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari* (Virgile).

La sensation *affective* ou *affection* (πάθη) nous fait connaître le plaisir ou la douleur que nous causent les objets, mais sans rien nous dire de la nature de ces objets. Celle-ci ne nous est manifestée que par la sensation *représentative*.

La première est le fondement de la philosophie pratique (ou morale); la philosophie spéculative (physique et canonique) repose sur la seconde.

Du reste, l'unique critérium de vérité n'est autre que la sensation actuelle se produisant dans les conditions normales.

2. Outre la sensation actuelle, Épicure admet encore ce qu'il appelle l'*anticipation* (προλήψις), qui résulte du souvenir de plusieurs sensations semblables. En effet, l'empreinte que laisse de soi la même sensation plusieurs fois répétée, nous permet de prévoir, d'*anticiper* les sensations futures. L'anticipation joue ainsi le rôle de l'idée générale, et, comme telle, elle est la condition de toute opinion, de tout raisonnement et de toute science.

Cependant l'anticipation ne devient vraiment générale qu'autant qu'elle est exprimée par un *mot*; en fait, les jugements, les raisonnements et toute la science ne portent que sur les mots. Les mots eux-mêmes sont des signes purement naturels; l'homme parle comme le chien aboie. Quant à l'erreur, elle n'affecte directement ni la sensation, ni l'anticipation, ni le mot qui l'exprime, mais uniquement le jugement, qui rapporte les mots aux anticipations, et celles-ci aux sensations.

ART. IV. — **Morale.**

1. Si tout en nous se borne à la sensation, il s'ensuit que notre souverain bien ne peut consister que dans la sensation agréable, et que la loi de notre vie se réduit à rechercher le plaisir et à fuir la douleur : *Voluptas expetenda et fugiendus dolor*. Tel est en effet le résumé de la morale épicurienne, empruntée à Aristippe de Cyrène.

Cependant Épicure y met plus de discrétion et de prudence. Pour Aristippe, la sensation est un *mouvement*, rude dans la douleur et doux dans le plaisir (ἡδονὴ ἐν κινήσει). Épicure, au contraire, voit dans le plaisir un *repos* (ἡδονὴ καταστηματική), consistant dans l'absence de douleur pour le corps et de trouble pour l'âme. C'est l'ἀταραξία. Aussi condamne-t-il impitoyablement la poursuite de la fortune et des honneurs, les affections de famille et le soin des affaires publiques, comme étant de nature à nous causer du trouble et de l'inquiétude. Il veut qu'on vive sans amour, sans crainte, sans passions; il recommande la pratique de la tempérance, du courage et des autres vertus, comme autant de *moyens* de parvenir à ce bienheureux état.

2. On demandera comment cette vie de réaction énergique et de vertu austère est compatible avec le matérialisme absolu dont Épicure fait profession? Ici encore il faut recourir au clinamen; c'est lui qui rend le sage maître de soi, et lui permet de résister à la direction que lui imprime la nature, pour se réfugier dans le calme et le repos. « Que le hasard lui envoie les choses les plus fâcheuses, la maladie, la torture, le sage reste libre, indépendant, heureux; car il peut éviter tout cela d'un libre mouvement en avant ou en arrière, et échapper ainsi au trouble et à la douleur comme l'atome au destin. »

On voit que le rôle du clinamen est aussi essentiel en morale qu'en physique (1).

CHAPITRE II

LE STOÏCISME

ART. I. — Caractère général de la philosophie stoïcienne.

1. Le stoïcisme peut être considéré comme une réaction généreuse, mais excessive, contre les doctrines d'Épicure.

Son fondateur *Zénon* (340-263) naquit à Cittium en Chypre. Il avait été l'élève de Cratès le cynique; il fréquenta ensuite l'école de Mégare, le Lycée et l'Académie, d'où le caractère éclectique de sa philosophie. Vers l'âge de quarante ans, il ouvrit lui-même une école qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Il enseignait au Pécile, l'un des portiques d'Athènes (Στοά), d'où le nom de *Stoïciens*, ou de philosophes du *Portique*, qui fut donné à ses disciples.

2. Comme toutes les philosophies de cette période, le stoïcisme est essentiellement une école de morale; sa grande préoccupation est de tendre au bonheur; mais, tandis qu'Épicure le place dans le calme et dans le repos, c'est-à-dire dans la détente du corps et de l'âme, Zénon le fait consister dans la *tension* (τόνος) et dans l'effort. Sous ce rapport, il suit la tradition de l'école cynique, pour laquelle le plaisir était un mal et la souffrance un bien; à son exemple, il voit dans Hercule l'idéal de l'humanité, précisément parce qu'il est la personnification de l'effort et que ses exploits sont des *travaux*.

En physique, les stoïciens reproduisent le panthéisme naturaliste de l'école d'Ionie et le dynamisme d'Héraclite. A l'opposé d'Épicure, qui niait la raison pour ne voir en toutes choses que le résultat de coïncidences fortuites, Zénon admet que tout est régi

(1) Pour l'exposition et la discussion détaillée de la morale épicurienne, nous renvoyons à ce qui a été dit en Morale générale (*Partie historique*, chap. II, p. 74).

par la fatalité, et nécessairement lié par des rapports de cause à effet. Il voit la raison partout, au point d'en faire un élément constitutif du monde, et d'absorber la métaphysique dans la physique.

3. On peut distinguer *trois phases* dans la philosophie stoïcienne :

a) La forme primitive, représentée par ZÉNON, CHRYSIPPE, surnommé *la colonne du portique*, et Cléanthe, auteur d'un hymne célèbre à Jupiter. C'est la période héroïque.

b) La forme mitigée, avec Panétius, Posidonius, CICÉRON (du moins quant à la morale ; car en spéculation Cicéron appartient à la *Nouvelle Académie*) et SÈNÈQUE, le plus conciliant des stoïciens. C'est la période romaine.

c) Enfin la troisième phase, représentée par ÉPICTÈTE, ARRIEN et MARC-AURÈLE, est caractérisée par un retour à la rigueur première.

4. Comme l'épicurisme, la philosophie stoïcienne se compose essentiellement de trois parties : la *physique*, la *logique* et la *morale*, de beaucoup la plus importante. « La philosophie, disaient les stoïciens, est un jardin, dont la logique est l'enclos, la physique la terre et les arbres, et la morale le fruit. »

ART. II. — Physique et métaphysique.

1. D'après les stoïciens, toute substance est nécessairement corporelle. Sans doute ils enseignent que tout être est composé d'un double élément : l'un *passif* et inerte, qui est la matière proprement dite ; l'autre *actif*, qui est une *force* à l'état de tension, et qui communique à la matière le mouvement et tous ses modes ; mais cette force n'est elle-même qu'une matière plus déliée, une sorte de feu intelligent, *un souffle pensant et enflammé*, qui pénètre tout, et, par sa tension, anime et vivifie tout.

2. Ce qui est vrai des individus se vérifie de l'univers dans son ensemble. Le monde n'est pas un assemblage de parties séparées, sans commerce entre elles, comme dans le système d'Épicure ; pour les stoïciens, tout est intimement lié, et l'univers entier forme un vaste organisme, une sorte d'animal, dont les différents êtres sont les membres, et les événements les fonctions. *Représente-toi le monde*, dit Marc-Aurèle (liv. IV, art. 40), *comme un seul animal composé d'une seule matière et d'une seule âme*. Cette âme du monde n'est autre que Dieu lui-même, c'est-à-dire encore ce feu artiste, cet éther embrasé, au maximum de tension, et, comme tel, doué d'une puissance et d'une raison infinies.

3. Notre âme n'est elle-même qu'une étincelle de ce feu divin : elle en est sortie à notre naissance, elle y rentrera à notre mort.

En nous, ce feu s'appelle *âme* ou *raison* ; dans l'univers, il s'appelle *Dieu* ou *nature* ; donc Dieu, nature, raison sont trois termes qui expriment la même réalité. En nous, hors de nous, c'est toujours le même élément igné, principe de tout ordre, de tout mouvement, de toute vie ; et comme, d'autre part, la matière elle-même n'est en somme que cette même force, mais détendue, ce même feu, mais éteint et amoindri, il s'ensuit que Dieu est l'unique et universelle substance, et que le mouvement, le progrès du monde n'est que le feu qui se rallume, l'univers qui rentre plus intimement en Dieu pour en sortir de nouveau et ainsi éternellement. Ὁ φύσις, s'écrie Marc-Aurèle, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σέ πάντα !

4. Toutefois, ce feu intelligent est soumis à la loi suprême du destin. En fait, ni l'âme ni Dieu ne sont libres, tout ici-bas est nécessité et fatalité ; ce que nous appelons contingence, hasard, liberté, est dû à notre ignorance des causes. Aussi, quand le stoïcien invoque la divinité comme un être libre et personnel, est-ce simple inconséquence ou pure métaphore. Bien plus, il ne peut parler d'obligation, de responsabilité, de mérite ou de sanction, sans se contredire lui-même, sans mettre sa morale en opposition directe avec sa métaphysique. Le stoïcien conserve cependant l'un et l'autre, sans trop se préoccuper de les mettre d'accord. Il cite l'adage : *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*, et fait consister la sagesse et la vraie liberté dans la résignation de l'esprit. En effet, dit-il, si tout en ce monde est conforme à la raison, se révolter ou s'indigner contre ce qui paraît un mal, c'est se révolter et s'indigner contre Dieu même.

Néanmoins, le progrès du stoïcisme consistera à subordonner de plus en plus la métaphysique aux exigences de la morale.

ART. III. — Logique (et psychologie)

Le principe actif qui, avec la matière passive et inerte, constitue toute existence, est doué de propriétés et de fonctions diverses, selon les degrés de l'être : force de cohésion dans le minéral, force germinative dans le végétal, âme sensitive dans l'animal, il devient de plus dans l'homme un principe qui se connaît, qui se dirige : c'est le moi, la *raison*.

1. La raison est douée de deux facultés fondamentales : la *connaissance* et l'*action*.

a) Les stoïciens placent l'origine de la connaissance dans la *sensation*, c'est-à-dire dans l'impression que produit sur l'âme l'objet extérieur et d'où résulte l'image qui le représente. C'est à eux, dit-on, qu'est dû l'axiome fameux : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

b) A son tour, la sensation provoque dans l'âme une réaction toute volontaire, qui est l'*assentiment*.

c) Un degré supérieur de connaissance est la *compréhension*, qui représente l'objet avec une évidence irrésistible.

d) De plusieurs représentations compréhensives se forme l'*idée générale* et la *science* proprement dite.

Zénon comparait la sensation à la main ouverte, l'assentiment à la main demi-fermée, la compréhension à la main fermée, et la science à la main fermée et serrée fortement par l'autre main. C'est donc par le degré de l'énergie que le stoïcisme mesure la perfection de la connaissance, et la science, comme la vertu, naît de la *tension*, de l'effort qu'on y apporte.

De là le dogmatisme exagéré dont il fait profession. En effet, l'affirmation naissant de la force et l'opinion de la faiblesse, il s'ensuit que le vrai sage ne doit jamais se tromper, jamais douter ni se contenter de l'opinion ou de la probabilité (*Sapiens non opinatur*), mais arriver sur toutes choses à l'affirmation et à la certitude, c'est-à-dire à la force, à la tension de la raison spéculative, qui constitue la sagesse, comme la tension de la raison active constitue la vertu.

2. La raison, considérée comme faculté *active*, comprend l'*instinct*, la *volonté* et la *passion*. L'instinct marque le réveil du principe dirigeant (τὸ ἡγεμονικόν); dans la volonté il se possède pleinement et se gouverne; quant à la passion, elle en est le relâchement et l'affaiblissement.

ART. IV. — **Morale.**

§ 1. **Ses caractères.** — La morale stoïcienne est assez difficile à exposer, à raison des modifications qu'elle a subies au cours de son histoire (Cf. ce que nous en avons dit en Morale, pp. 109 et suiv.).

On peut dire que son principe fondamental, c'est que *la vertu est le bien suprême et unique*; de là découlent plusieurs conséquences caractéristiques de cette morale.

1° Si la vertu est le bien *suprême*, il en résulte que sa bonté et sa valeur ne lui viennent pas de quelque objet extérieur, mais qu'elle est bonne par elle-même et absolument; qu'un acte est moralement bon, non par sa matière, mais uniquement par sa forme, c'est-à-dire par la rectitude de l'intention qui l'inspire, (κατόρθωμα).

2° La vertu étant le bien *unique*, il n'y a donc d'autre mal que le vice; et tout ce qui n'est ni vertu ni vice, comme la fortune ou la pauvreté, la réputation ou le déshonneur, la santé ou la

maladie et la mort elle-même, ne sont ni des biens ni des maux, mais choses absolument indifférentes (ἀδιάφορα).

3° D'après Zénon, la vertu est, non pas la tendance à la perfection, mais la perfection même; dès lors, rien d'imparfait ne mérite le nom de bien. La vertu est un absolu qui n'est pas susceptible de degrés; toutes les fautes sont égales, comme toutes les bonnes actions; plus de milieu entre la sagesse parfaite et la pure folie, et, du moment qu'on est coupable, il importe peu qu'on le soit plus ou moins; de même qu'il est indifférent de se noyer au milieu du fleuve ou tout près du bord.

4° Enfin, dernière conséquence, la vertu est à elle-même sa récompense *ipsa pretium sui*; *virtus non est nisi gratuita*. En effet, par là même qu'elle est la perfection absolue, la vertu est aussi le bonheur et tout le bonheur dont l'homme est susceptible. Il s'ensuit que, en possédant la perfection de la raison, le sage se trouve en possession de tous les biens dont elle est le principe; lui seul est riche et maître de toutes choses; lui seul est libre; il sait tout, il peut tout, il est heureux, il est roi; et aucun de ces biens ne saurait lui être ravi; car la raison impassible où ils résident est au-dessus de toute atteinte. Bref le sage est l'égal des dieux; il leur est même supérieur, puisqu'il ne doit sa perfection qu'à lui-même, tandis qu'eux la tiennent de leur nature.

§ 2. Conception stoïcienne de la vertu. — Mais, si le souverain bien n'est autre chose que la vertu, en quoi consiste la vertu elle-même? — Les stoïciens s'accordent à dire qu'elle consiste à *vivre conformément à la nature*; c'est là pour eux un autre principe fondamental : *Naturam sequere*. — Reste à savoir ce qu'il faut entendre par cette vie conforme à la nature. Ici éclatent les divergences.

1. Cléanthe et, après lui, Panétius et Cicéron la font consister dans l'accomplissement des *actes convenables à notre nature* (τὰ καθήκοντα, en latin *officia*), c'est-à-dire dans la satisfaction de nos instincts et de nos penchants innés : fonctions de la vie inférieure, nutrition, sommeil, etc.; inclinations supérieures, besoin de savoir, d'être aimé, estimé; soins de la famille, devoir sociaux, etc., en observant toutefois, entre ces différentes tendances, cette hiérarchie qui résulte de leur importance et de leur valeur relatives, et en voulant, par amour de l'ordre, les actes vers lesquels la nature nous porte d'elle-même (1).

(1) Cette manière de comprendre la vertu offre cet avantage, de rabattre de l'idéal chimérique exigé par les stoïciens de la première période et de mettre le devoir à la portée de tous. En effet, elle distingue comme deux degrés de vertu et de sagesse : un *devoir inférieur*, à la portée du grand nombre, qui se borne à accomplir le *convenable* (καθήκον) par pur motif d'utilité et de nécessité, et un *devoir supérieur*, à la

Cette conception rend sans doute la vertu plus humaine; mais elle est difficilement conciliable avec le premier principe de la morale stoïcienne, qui veut qu'un acte soit bon uniquement par son intention et indépendamment de sa matière; car, si les actes n'ont par eux-mêmes aucune valeur, il est impossible d'établir entre eux une hiérarchie rationnelle.

2. Pour d'autres, la nature de l'homme consistant essentiellement dans la raison (laquelle du reste fait le fond même de tout être), il s'ensuit que vivre conformément à la nature revient à vivre conformément à la raison (ζῆν ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ).

Or la raison peut être envisagée à un double point de vue : au point de vue de l'ordre et de l'harmonie qu'elle fait régner dans le monde, et au point de vue de l'effort, de la tension qu'elle suppose pour réaliser cet ordre.

a) Au premier point de vue, la vertu consiste à réaliser en nous et hors de nous l'ordre et l'unité dont la nature nous offre le modèle; elle se ramène ainsi essentiellement à un accord (ὁμολογία) qu'il s'agit d'établir et de maintenir : *en soi-même* d'abord (*sibi constare*), en assurant la prépondérance de la raison sur les passions; puis *avec nos semblables* par le respect des droits, par l'amour du genre humain, par la suppression des guerres et même des frontières, afin de ne plus former qu'un seul peuple et une seule famille : *Patria mea totus mundus*, disait Sénèque, et Arrien : *Civis sum totius mundi*; enfin, *avec la nature entière*, dont nous sommes partie intégrante, par la résignation et la soumission à la destinée.

b) D'autre part, la raison, constituant le principe actif du monde, est essentiellement *force, tension, effort*. L'acte vertueux et vraiment conforme à la raison devra donc réaliser le maximum d'effort et de tension.

A ce point de vue, la passion et toute émotion de l'âme étant *passives* de leur nature et constituant une détente, un relâchement, sont directement contraires à la raison et à la vraie nature humaine : ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις. Le vrai sage devra donc étouffer en lui toute émotion de joie, de crainte, de désir, de pitié, etc., comme contraire à l'impassibilité, à la force et à la liberté d'esprit dont il doit jouir. Il devra s'abstenir du plaisir et supporter la douleur; d'où la maxime célèbre : ἀνέχου καὶ ἀπέχου, supporte et abstiens-toi (1). Or le secret pour s'élever à cette hauteur, c'est de *vouloir*.

portée du seul sage, qui consiste à observer le καθῆκον, non plus par motif de simple utilité, mais par raison absolue, en vue de l'ordre et de l'harmonie universelle, et à le transformer ainsi en κατόρθωμα, c'est-à-dire en acte de vertu et de sagesse parfaites. Malheureusement cette concession est incompatible avec les principes.

(1) *Supporte*, c'est le mépris de la passion; *abstiens-toi*, c'est le mépris de l'action.

Telle est la morale d'Épictète et en général des stoïciens de la III^e période. On voit que, en parlant de liberté, en vantant la toute-puissance de la volonté humaine, ils renoncent ouvertement au fatalisme primitif; de même que, en proclamant Dieu Providence et l'âme immortelle, ils contredisent le panthéisme naturaliste qui fait le fond de la philosophie du Portique. Bref, dans l'impossibilité où ils sont de mettre de l'unité dans le système, ce sont les dogmes de la métaphysique qu'ils sacrifient peu à peu aux exigences de la morale.

§ 3. **Conclusion.** — Nous avons fait ailleurs la critique de la morale stoïcienne. Son mérite a été de servir de refuge à quelques âmes généreuses, à une époque de profonde dégradation : non pas sans doute en les conduisant à la vertu véritable, puisque l'orgueil était au fond de tous ses préceptes (1), mais en les préservant des vices grossiers trop généralement répandus alors. Malheureusement ces fières théories eurent toujours beaucoup plus d'admirateurs que de disciples.

Une autre gloire du stoïcisme a été de proclamer l'égalité de tous les hommes et de condamner l'esclavage comme un crime contre nature : *Homo res sacra homini*; bien plus, de prêcher la fraternité du genre humain et la charité qui doit unir tous ses membres : *Caritas generis humani*, dit Cicéron. Il est vrai que plusieurs exagérèrent cette grande vérité au point de rejeter toute distinction de peuple et de nationalité, de condamner le *patriotisme*, pour ne plus admettre que la philanthropie et les rapports d'homme à homme.

CHAPITRE III

FIN DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

ART. I. — La philosophie à Rome.

Les Romains manquent d'originalité en philosophie; leur génie essentiellement pratique est peu fait pour la spéculation. Aussi n'est-ce que tardivement, et après bien des résistances, qu'ils se laissent initier au mouvement des idées par trois philosophes

On te fait une injure, la maladie fond sur toi, *supporte*, c'est-à-dire raidis ton âme, ferme tout accès à la douleur, et à la passion qui est le véritable ennemi.

Les affaires t'appellent, l'activité te sollicite, *abstiens-toi*, c'est-à-dire ne répands pas ta force au dehors, vis en toi-même. Pourquoi agir? c'est déchoir. Le cœur du stoïcien doit être fermé; comme rien ne l'émeut, rien ne le force à agir; il n'y a en lui que raison et volonté.

(1) Le mot de Bossuet reste vrai : *Insensibilité affectée*, dit-il parlant du stoïcisme, *fausse et imaginaire sagesse, qui croit être forte parce qu'elle est dure, et généreuse parce qu'elle est enflée* (Serm. 3^e dim. après Pâques).

éminents, que les Athéniens leur envoient comme ambassadeurs, en l'an 156 av. J.-C. : Carnéade l'académicien, Critolaüs le péripatéticien et Diogène le stoïcien. Encore ne s'intéressent-ils guère qu'aux systèmes de morale, à l'épicurisme et surtout au stoïcisme.

L'épicurisme, chanté par Lucrèce (95-51 av. J.-C.), ne fut jamais très répandu à Rome. A part Atticus, les Pisons, Pline le naturaliste et quelques autres, il ne compte guère que des débauchés qui empruntent le nom d'Épicure pour couvrir leurs désordres.

Le stoïcisme trouva plus d'écho dans les hautes classes de la société romaine. Un mot sur ses plus illustres représentants.

1. CICÉRON, né à Arpinum (106-43 av. J.-C.), est moins un philosophe proprement dit, qu'un élégant historien de la philosophie. Le but qu'il se propose dans ses écrits philosophiques, c'est d'initier les Romains à la connaissance des systèmes de la Grèce. Pour son compte, il professe l'éclectisme le plus large, et, sauf l'épicurisme qui lui est profondément antipathique, il met à contribution presque tous les systèmes.

En spéculation, il incline vers le probabilisme de la Nouvelle Académie; il se montre péripatéticien dans le *De Finibus*; en morale, dans le *De Officiis*, il adopte franchement les principes du stoïcisme, mais de ce stoïcisme mitigé de la seconde période, tempéré d'emprunts nombreux faits à diverses écoles, et adapté au génie pratique et positif des Romains.

2. SÉNÈQUE, né à Cordoue l'an 2 de notre ère, fut précepteur, puis ministre de Néron. A cette époque profondément troublée, ce qu'on demandait à la philosophie, c'était moins la satisfaction de l'esprit que le courage dans l'épreuve et la consolation dans le malheur; aussi s'adressait-on aux philosophes comme à des conseillers intimes et à de véritables directeurs de conscience. Sénèque s'acquît une grande réputation dans ce genre de ministère, par les traités qu'il composa : *De Tranquillitate animi*, *De Vita beata*, *De Clementia*, etc. et les nombreuses lettres qu'il écrivit à Lucilius et à d'autres, toutes remplies d'admirables maximes sur la vie intérieure.

La doctrine de Sénèque est un stoïcisme conciliant et indulgent. Sa vie ne fut pas toujours à la hauteur de son enseignement; il mourut en s'ouvrant les veines.

3. ÉPICTÈTE (1^{er} siècle de notre ère) et MARC-AURÈLE (121-180 après J.-C.) sont les derniers représentants du stoïcisme. Ils furent grands, l'un par le mépris de la misère qu'il professa au sein du plus cruel esclavage; l'autre par le dédain des grandeurs qu'il pratiqua sur le trône des Césars. Arrien, disciple d'Épictète, nous a transmis sous le nom de *Manuel* (ἐγχειρίδιον) un recueil des entretiens de son maître. Quant à l'empereur Marc-Aurèle, si le *Livre de*

sa vie est perdu, nous possédons ses *Pensées* qui contiennent des préceptes très élevés de morale pratique.

— Le stoïcisme disparu, on assiste à une sorte de renaissance des systèmes anciens : du pyrrhonisme avec *Ænésidème* et *Sex-tus Empiricus*, du platonisme, du cynisme, etc.; puis le centre du mouvement intellectuel s'éloigne de Rome et d'Athènes pour passer à Alexandrie.

ART. II. — École néoplatonicienne d'Alexandrie.

Dès le premier siècle de notre ère, certains juifs dits héliénisants, comme *Aristobule* et *PHILON*, cherchent déjà à allier les systèmes de la Grèce avec les doctrines de l'Orient; toutefois, l'école d'Alexandrie ne commence véritablement qu'à la fin du second siècle après Jésus-Christ.

1. On peut y distinguer *trois phases* principales :

a) Elle se fonde avec *Ammonius Saccas* et s'organise avec *PLOTIN* (205-269), son plus illustre représentant.

b) Elle devient systématiquement hostile au Christianisme avec *PORPHYRE* (232-304), *Jamblique* et *Julien l'Apostat*, et par là même, ne fait que précipiter sa propre ruine.

c) Enfin, transportée à Athènes, elle jette encore un certain éclat avec *PROCLUS*, jusqu'à ce qu'un décret de *Justinien* vienne la fermer ainsi que toutes les écoles païennes, en 529.

2. L'école d'Alexandrie a un caractère essentiellement *éclectique*. Elle affiche la prétention d'unir et de concilier dans une vaste synthèse toutes les croyances religieuses et tous les systèmes philosophiques de la Grèce, pour les opposer au Christianisme naissant. Et de fait, outre les emprunts nombreux et mal déguisés qu'elle fait aux religions de l'Orient, au Judaïsme et au Christianisme lui-même, on retrouve dans sa doctrine les principales théories péripatéticiennes, stoïciennes et surtout platoniciennes; d'où le nom de *Néoplatonisme* qui sert à la caractériser.

3. Toute sa métaphysique repose sur le *panthéisme d'émanation*. Au sommet de l'être est l'*Un* (τὸ ἓν), qui n'est proprement ni être, ni pensée, mais plane au-dessus de toute pensée et de tout être. Par une nécessité de sa nature, l'Un donne naissance à l'Esprit (δυνάμις), siège des idées éternelles, duquel émane, à son tour, l'Âme universelle (ἡ ψυχὴ), qui est le principe actif, organisateur et vivifiant de toutes choses. L'Un, l'Esprit, l'Âme, tels sont les trois termes de la Trinité alexandrine. Notons-le toutefois, ce ne sont pas là, comme dans la Trinité chrétienne, trois personnes égales, coéternelles, consubstantielles de la même

nature divine, mais trois essences distinctes, trois dieux inégaux, ou plutôt trois phases successives de l'évolution divine.

4. Du reste, entre Dieu et le monde, la limite est artificielle et toujours flottante, car la même loi nécessaire qui régit l'évolution interne de Dieu, exige aussi son épanouissement visible et temporel qui est le monde. Les esprits et les corps ne sont en réalité que le rayonnement extérieur de l'Âme divine, au même titre que celle-ci émane de l'Esprit et de l'Un.

A cette loi d'*émanation* répond une loi de *résorption*, qui fait que le monde, après être sorti de Dieu, tend sans cesse à y rentrer en suivant les mêmes étapes, et ce mouvement éternel de flux et de reflux constitue la vie de l'être.

ART. III. — La Philosophie des Pères de l'Église.

1. En face de l'école païenne florissait à Alexandrie une école chrétienne, le célèbre *Didascalée*, fondée pour exposer le dogme chrétien et le défendre contre les attaques de ses ennemis. Ses maîtres les plus illustres furent CLÉMENT D'ALEXANDRIE et ORIGÈNE, élève d'Ammonius Saccas et digne émule de Plotin.

2. Vers le même temps, SAINT JUSTIN de Rome, dans ses deux Apologies, avait donné une démonstration de la doctrine chrétienne. Saint Irénée de Lyon et saint Hippolyte de Rome avaient réfuté le panthéisme et le dualisme des sectes gnostiques.

3. Il faut citer parmi les Pères grecs de l'âge suivant : saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome et le moine érudit qui, sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite, s'assimila en l'épurant le meilleur des spéculations de Plotin et de Proclus ; plus tard enfin, saint Jean Damascène.

4. Parmi les Pères latins, la même tâche est accomplie par Tertullien, Arnobe, Lactance et surtout par SAINT AUGUSTIN (354-430), le plus célèbre des Pères de l'Église latine, celui dont la pensée a exercé la plus puissante influence sur la direction des esprits en Occident.

5. Aussi, dès cette époque, le Christianisme joue-t-il un rôle considérable dans l'histoire de la philosophie. C'est lui qui établit définitivement certaines vérités fondamentales, jusque-là discutées ou confusément entrevues, telles que la personnalité de Dieu, la création libre du monde, la liberté humaine, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'origine du mal et plusieurs autres.

DEUXIÈME ÉPOQUE

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE ET DE LA RENAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Comme la géographie, l'histoire a ses déserts et ses solitudes. Du ^{vi}^e siècle au ^{ix}^e s'étend une de ces régions stériles et désolées, où l'on chercherait en vain quelque trace de vie littéraire et philosophique. C'est l'époque de l'invasion des barbares. Seuls quelques moines abrités dans leurs monastères sauvent du pillage ou de l'oubli les monuments de la sagesse antique.

Enfin Charlemagne, ayant refoulé les Barbares et pacifié l'Occident, s'applique à faire revivre les sciences et les arts. Il fait soigneusement rechercher ce qui reste des ouvrages de l'antiquité; il attire dans son royaume les savants étrangers, et ouvre de toutes parts des *Écoles* (*Scholæ*), où refleurit l'enseignement de la philosophie; de là le nom de philosophie *scolastique* qu'elle garde pendant tout le moyen âge.

ART. I. — Caractères et division.

§ 1. **Caractères.** — Les caractères de la philosophie scolastique sont :

a) *Un attachement inviolable au dogme catholique* qu'elle prend toujours au moins pour *norme négative*, quelquefois pour thème de ses spéculations et dont elle s'applique à déduire les conséquences philosophiques, d'après ce principe que la raison et la foi ne sauraient se contredire.

b) *L'esprit synthétique.* — Les grandes questions philosophiques ne sont pas traitées isolément, mais forment entre elles et avec la théologie une synthèse doctrinale. De ce caractère de la scolastique la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin est l'expression la plus parfaite.

c) *Le réalisme métaphysique.* — Les scolastiques, en dépit des

deux courants *nominalistes* du ^{xiii}e et du ^{xiv}e siècles, sont aussi éloignés que possible de tout scepticisme et de tout idéalisme. Leur santé intellectuelle est si robuste que l'on peut presque dire qu'ils ignorent ces deux erreurs. Bien que l'on trouve chez eux les éléments d'une réfutation complète de l'une et de l'autre, ils ne leur font pas l'honneur de les combattre directement.

d) *L'alliance féconde de la liberté légitime et du respect de l'autorité.* — Sans doute l'autorité d'Aristote pèse parfois un peu lourdement sur les esprits des plus grands scolastiques, mais même alors on sent que leur pensée vivante et curieuse est toute prête à briser ce moule si les arguments de raison ne confirment pas les dires du Stagyrite. — Quant à la valeur de l'*argument d'autorité* dans les choses purement humaines, un scolastique, Alain de Lille, en donne cette appréciation : « quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est ». Et saint Thomas d'Aquin cite en les approuvant ces paroles de saint Augustin :

« Aux seuls livres canoniques j'ai appris à rendre cet honneur de croire fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a commis aucune erreur. Quant aux autres, je les lis dans cette disposition, quelle que soit l'excellence de sainteté et de doctrine de leurs auteurs, de ne pas juger une chose vraie, uniquement parce qu'ils l'ont pensée. »

« Que le disciple, écrit le P. de Régnon, écoute donc le maître avec respect, que le maître enseigne le disciple; mais que tous deux se le rappellent, la philosophie ne consiste pas à croire, mais à voir la vérité. Le maître, dit saint Thomas, ne nous enseigne qu'extérieurement, en nous apprenant à résoudre les conclusions dans leurs principes; mais Dieu nous parle intérieurement par cette raison qu'il nous a donnée, et qui nous fournit la certitude des principes... Qui osera maintenant prétendre que la scolastique est une école de servilité? Quelle raison est plus libre que la raison relevant de Dieu seul? Sans doute les grands philosophes du moyen âge sont des phares qui doivent guider notre pensée sur l'océan des opinions agitées; mais on ne jette pas l'ancre au pied des phares. Profiter de leur présence et avancer dans leur lumière, telle est la loi du progrès véritable auquel Léon XIII convie les philosophes catholiques : *vetera nobis augere et perficere.* »

e) *Enfin la méthode de la scolastique est déductive.* — Cela ne veut pas dire que les docteurs du moyen âge, non plus qu'Aristote, aient méconnu l'*induction* proprement scientifique : on en trouve chez eux la théorie et la pratique. Mais, que la charpente du syllogisme soit apparente ou qu'elle sous-tende de larges exposés, leur procédé habituel est déductif.

§ 2. **Division.** — On a coutume de distinguer *trois périodes* dans l'histoire de l'ancienne philosophie scolastique.

a) Du IX^e au XIII^e siècle, la philosophie se distingue à peine de la théologie, à laquelle elle reste complètement subordonnée. Son unique objet est d'arriver à l'intelligence de la foi, selon la formule célèbre : *fides quaerens intellectum*. C'est la période des débuts.

b) Au XIII^e siècle, la philosophie se distingue nettement de la théologie; mais ces deux sciences n'en restent pas moins alliées, comme deux puissances amies toujours prêtes à se rendre de mutuels services. C'est l'âge d'or de la scolastique.

c) Des premières années du XIV^e siècle à la fin du XVI^e, les différentes synthèses doctrinales créées par les grands docteurs du XIII^e siècle se transmettent et se développent dans les diverses écoles scolastiques. C'est l'ère des disciples, disciples de génie parfois, parfois aussi disciples trop serviles ou trop indépendants, dont le manque d'originalité ou l'esprit de révolte donnent à cette période un certain aspect de décadence.

— A un autre point de vue, ces trois périodes sont caractérisées par les différentes phases que traverse la fameuse question des Universaux. La première voit naître et grandir le débat; la seconde assiste au triomphe du réalisme modéré; la troisième est marquée par le réveil du nominalisme et de l'empirisme, qui amène le désarroi philosophique de la Renaissance.

ART. II. — **Première période (du IX^e au XIII^e siècle).**

1. Les écoles fondées par Charlemagne prospèrent sous la direction d'Alcuin et de son disciple Raban-Maur, archevêque de Mayence.

La plus grande figure de cette période est SAINT ANSELME (1034-1109), né à Aoste, archevêque de Cantorbéry, que l'on peut regarder comme le véritable inaugurateur de la méthode scolastique. On a de lui deux ouvrages remarquables : le *Monologium* et le *Proslogium*, seu *fides quaerens intellectum*, qui renferme la célèbre preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'être parfait.

2. Vers la fin du XI^e siècle, éclate la querelle des Universaux, à propos d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organon* d'Aristote. Nous avons exposé en Psychologie l'historique de cette question célèbre; nous avons vu que Roscelin la résout par le nominalisme et Guillaume de Champeaux par un réalisme exagéré; qu'Abélard propose une solution intermédiaire dans le conceptualisme; tandis que saint Bernard et saint Anselme se prononcent pour un réalisme modéré et raisonnable.

Un autre grand nom de cette période est PIERRE LOMBARD (1100-1164), évêque de Paris, auteur du *Livre des Sentences*, et sur-

nommé pour cette raison *Magister Sententiarum*. « Il ne recourt aux notions philosophiques que dans la mesure où elles peuvent interpréter et servir le dogme : ce n'est pas un philosophe, mais tout au plus un écrivain à vernis philosophique » (De Wulf). Ses quatre livres de *Sentences*, compilation de passages et de doctrines des Pères et des écrivains ecclésiastiques, fourniront le texte largement commenté dans l'enseignement théologique et philosophique, jusqu'au jour où les œuvres des grands docteurs, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot et Durand de Saint-Pourçain, formeront à leur tour la base de l'enseignement dans les Universités.

ART. III. — Deuxième période (XIII^e siècle).

Jusqu'à-là, de tous les ouvrages d'Aristote on ne connaissait guère en Occident que l'*Organon*. A la suite des croisades et des guerres avec les Maures d'Espagne, plusieurs de ses autres traités, traduits et enseignés depuis longtemps dans les écoles arabes de Syrie, d'Égypte et du Maroc, se répandent peu à peu en Europe ; d'où un nouvel enthousiasme pour la philosophie du Maître, une nouvelle ardeur à en étudier et en commenter les œuvres. Ce mouvement marque les débuts de la seconde période, qui est la période brillante de la scolastique.

Deux grands ordres religieux, récemment fondés, contribuent puissamment au progrès des études philosophiques. Ce sont les Dominicains et les Franciscains.

§ 1. **Les Dominicains.** — A l'ordre dominicain appartiennent :

1. ALBERT LE GRAND, né en Souabe en 1205, mort en 1280 à Cologne, après s'être démis de l'évêché de Ratisbonne. Il enseigna avec succès la philosophie à Cologne et à Paris. Ses connaissances en histoire naturelle sont remarquables pour l'époque. Les théories de l'acte et de la puissance, du composé humain et des facultés de l'âme, de la nature de Dieu, sont chez lui en progrès sans atteindre encore à la perfection que leur donnera son disciple saint Thomas d'Aquin.

2. SAINT THOMAS d'AQUIN (1225-1274), né dans le royaume de Naples et surnommé l'*Ange de l'École*, est sans conteste le plus puissant génie du moyen âge. Ses principaux ouvrages sont la *Somme théologique*, la *Somme contre les Gentils*, les *Questions de la Puissance*, du *Mal*, de la *Vérité*, etc. (*Quaestiones disputatae*) et des *Commentaires* sur toutes les parties de la philosophie d'Aristote.

a) *Les traits généraux* de sa philosophie sont les caractères mêmes que nous avons mentionnés comme étant ceux de la scolastique. Ils se trouvent en lui dans leur perfection.

b) *Ses doctrines* sont celles que nous avons suivies dans tout le cours de cet ouvrage, en dehors des questions qui appartaient exclusivement à la philosophie moderne. Rappelons-en cependant les points principaux :

α) *La métaphysique générale* de saint Thomas est dominée par la théorie aristotélicienne de l'*acte* et de la *puissance*. L'acte est le principe déterminant, la puissance ce qui est déterminable.

Il n'est pas facile de décider dans tous les cas si l'acte et la puissance ont à ses yeux valeur de composants métaphysiques réels ou de simple explication fondée sur la réalité. La *substance* et l'*accident*, la *matière* et la *forme* sont nettement considérés par lui comme puissance subjective réelle et acte réel; en revanche, le *genre* et la *différence spécifique*, la *nature* et son *individuation*, bien que leur distinction soit fondée sur celle de la matière et de la forme, ne sont pas regardés par lui comme des composants réels réellement distincts entre eux. Quant à la fameuse distinction de l'*essence* et de l'*existence* dans les êtres finis et contingents, depuis que l'unique texte absolument péremptoire en faveur d'une distinction réelle positive a été reconnu apocryphe, la vraie pensée de saint Thomas n'apparaît pas avec certitude. Si, d'une part, le mouvement de son esprit semble plutôt entraîné dans le sens d'une distinction réelle entre principes métaphysiques constitutifs, d'autre part, un certain nombre de passages de ses œuvres ne peuvent pas être interprétés dans l'hypothèse de cette distinction. En se plaçant à un point de vue purement *historique*, il faut reconnaître, à tout le moins, que le saint Docteur n'avait pas de la distinction réelle une notion aussi précise et systématique que celle que l'on en donne de nos jours.

β) *Sa Psychologie* est également commandée par la doctrine de l'acte et de la puissance.

L'*unité* stricte du composé humain résulte de l'union de l'âme et du corps comme *forme* et *matière*.

La *théorie de la connaissance*, aussi bien sensible qu'intellectuelle, n'en est qu'une application : l'objet et le sujet, unis comme acte et puissance, forment le *principe total* de l'acte de connaissance par lequel le sujet, devenu en quelque sorte l'objet, le connaît en s'assimilant vitalelement à lui.

La *théorie de la volonté* et de l'acte volontaire est parallèle à celle de la connaissance : la volonté est *en puissance* au *bien* tel que l'intelligence le conçoit. A la présentation du *bien absolu*, la volonté qui y trouve purement et simplement son *acte* cède nécessairement; le bien fini, au contraire, lui laisse sa liberté d'indifférence : y trouvant en fait son objet, elle *peut* s'y porter, mais ne l'y trouvant pas sans mélange de son contraire, elle n'est point nécessairement attirée par lui.

γ) *La Théodicée* de saint Thomas maintient, sans doute, la transcendance de Dieu, qui empêche nos concepts de l'exprimer tel qu'il est en soi-même; toutefois elle n'en est pas moins très nettement positive et affirmative.

De l'être fini et contingent, toujours plus ou moins potentiel, on monte nécessairement à Dieu, *acte pur* sans aucune potentialité. Et ce concept solidement établi permet de déduire en toute sûreté la nature de Dieu et les attributs qu'il possède, tant en lui-même que dans ses rapports avec le monde.

En lui-même d'abord : *simplicité* absolue contenant *éminemment* toutes les perfections que l'on trouve éparses et diminuées dans les créatures.

Puis *dans ses rapports avec le monde* : Dieu est *cause première totale*. De là suivent nécessairement les concepts de la *création*, du *concours* et de la *Providence*. — Et cette causalité, il l'exerce en souveraine *indépendance*; il n'est donc *relatif* à rien, tandis qu'au contraire tout ce qui procède de lui se rapporte totalement à lui comme à sa *fin dernière*.

δ) *La Morale naturelle* n'est pas traitée à part des données de la révélation et pour elle-même par saint Thomas. Les *principes philosophiques* qui se dégagent de sa théologie morale sont les suivants :

Dieu est la *fin dernière* à laquelle tout être doit tendre selon sa nature.

Le *bien moral* consiste dans la convenance de l'action avec ce qu'exige ou permet l'ensemble harmonieux et hiérarchique des fins.

L'*obligation* a sa source dernière et parfaite dans la volonté de Dieu, non pas arbitraire, mais conforme à la nature des êtres qu'il a créés.

§ 2. **Les Franciscains.** — De leur côté, les Franciscains peuvent citer avec honneur :

1. ALEXANDRE DE HALÈS, Anglais d'origine, mort en 1243. Il perfectionna la méthode d'exposition des doctrines dans sa *Somme théologique* dont les ouvrages similaires qui se succéderont dans la suite reproduiront la disposition. « Saint Bonaventure appelle Alexandre de Halès *pater et magister noster* : veut-il dire par là qu'il suivit ses leçons ou qu'il s'inspire de sa doctrine? la réponse reste controversée » (G. Sortais).

2. SAINT BONAVENTURE (1221-1274), de son vrai nom Jean de Fidanza, né en Toscane, fut général de son ordre et cardinal. — D'après lui, la science comme la vertu n'a d'autre objet que d'unir plus intimement l'âme à Dieu; il marque les degrés de cette ascension dans son *Itinerarium mentis ad Deum*. Son principal ouvrage philosophique et théologique est un *Commentaire*

des *Sentences* de Pierre Lombard. Il cherche à fondre le courant augustinien de l'ancienne scolastique avec l'esprit péripatéticien de la nouvelle. Les questions purement spéculatives ne l'intéressent guère pour elles-mêmes.

En *métaphysique* il faut noter sa théorie de la composition réelle de *matière* et de *forme* qu'il prétend appliquer à tous les êtres créés jusques y compris les anges et l'âme spirituelle. Il semble que, dans sa pensée, le mot *matière* ait un sens aussi large que celui de *puissance*.

3. JEAN DUNS SCOT (1274-1308), né à Dunston (Northumberland) ou à Dun (Irlande), on ne sait au juste, est célèbre par son antagonisme avec saint Thomas. En réalité il diffère de celui-ci par l'esprit beaucoup plus que par les conclusions mêmes de ses doctrines.

Tandis que saint Thomas aborde les problèmes par leur côté métaphysique, Duns Scot les traite du point de vue psychologique. Chez lui *l'esprit de finesse* fait tort à la construction systématique.

L'*unité* de sa philosophie, à la différence de celle du Docteur Angélique, est faite par la *mentalité* sous-jacente beaucoup plus que par la nécessité logique des principes aux conséquences. La *subtilité* que l'on s'accorde à lui attribuer provient souvent de la difficulté qu'il devait ressentir à exprimer par le moyen d'un vocabulaire dialectique très rigide toutes les nuances de sa pensée.

Sa *doctrine* est caractérisée par la fameuse distinction *formelle ex natura rei*, qui doit intervenir, d'après lui, lorsque des objets vraiment *uns* en eux-mêmes imposent à l'esprit des concepts *formellement* irréductibles. Une critique sévère montre que cette distinction doit se résoudre, suivant les cas, soit en distinction réelle métaphysique, soit en distinction virtuelle ou de raison objectivement fondée.

Notons aussi son *volontarisme* qui lui fait admettre en *psychologie* la liberté d'indifférence absolue et le pouvoir pour la volonté de choisir le mal comme tel, — et en *théologie*, des théories très originales sur la psychologie du Verbe incarné et sur la Sainte-Trinité, au sein de laquelle le Fils et le saint-Esprit procéderaient en vertu d'une activité morale de Dieu.

Ses principaux ouvrages sont des *Commentaires sur les Sentences* de Pierre Lombard et sur les œuvres d'Aristote.

4. Citons encore ROGER BACON (1214-1294), qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme Fr. Bacon, venu plus de trois siècles après lui. Roger Bacon est un érudit et un savant plutôt qu'un philosophe et il marque peu de goût pour la métaphysique et les métaphysiciens. Dans son *Opus majus*, il semble pressentir la plupart des grandes découvertes modernes et prédit les principales réformes qui doivent suivre.

ART. IV. — **Troisième période (du XIV^e siècle à la fin du XVI^e).**§ 1. — **Caractères de cette période.**

C'est la période des grandes *Écoles* scolastiques. Chacune d'elles se développe selon les principes de celui des docteurs du XIII^e siècle dont elle se réclame.

Le *formalisme* de l'école scotiste et une tendance générale à épaissir les entités métaphysiques provoquent la réaction *nominaliste* de Guillaume d'*Occam* et de ses disciples. A l'entendre, les individus suffisent à s'expliquer ; prétendre qu'une réalité répond à l'universel, c'est *multiplier les êtres sans nécessité*. Du reste, la science est purement subjective ; elle n'a d'autre objet que les conceptions de notre esprit. Quant à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, etc., ce sont des vérités qui passent la raison humaine et que la foi seule peut démontrer. Bref, Occam prélude au mouvement de réaction violente qui se prolongera pendant les deux siècles suivants.

Ce mouvement révolutionnaire, d'une part, et, de l'autre, la servilité de quelques disciples trop fidèles des grands maîtres donnent par moments à cette période des airs de stérilité. La philosophie, se perdant de plus en plus en de vaines subtilités, plusieurs esprits éminents se réfugient dans l'ascétisme et le mysticisme chrétien. C'est l'époque de Jean Gerson, de Jean Tauler, de Pierre d'Ailly, cardinal et chancelier de l'Université de Paris, et de l'auteur du livre admirable de *l'Imitation*.

§ 2. **Deux Maîtres.** — Toutefois, deux noms suffiraient à eux seuls à venger cette période du reproche de décadence. Nous voulons parler de Cajétan et de Suarez.

1. CAJÉTAN (1469-1534). Thomas de Vio, appelé Cajétan du nom de Gaëte son lieu d'origine, Dominicain et cardinal, est un philosophe de premier ordre. Son ouvrage principal est un grand *Commentaire* de la *Somme théologique* de saint Thomas. L'obscurité de son style nuit certainement à la diffusion de ses idées. Les questions les plus difficiles de l'Ontologie et de la Psychologie, telles la théorie de l'analogie de l'être et celle de la connaissance intellectuelle, lui doivent, sinon des solutions absolument claires et définitives, tout au moins des progrès.

2. FRANÇOIS SUAREZ naquit à Grenade le 5 janvier 1548. Entré dans la Compagnie de Jésus à Salamanque en 1564, il commença à enseigner dès l'année 1572. Il mourut à Lisbonne le 25 décembre 1617.

Ses principaux ouvrages philosophiques sont les *Disputationes metaphysicæ*, le *Traité de Anima* et le *Traité de Legibus*.

Il se montre disciple respectueux, mais original, du Docteur Angélique : s'il le préfère à tous les autres maîtres, il ne s'attache pas exclusivement à lui. Ses ouvrages, en dehors de leur valeur propre, sont un immense répertoire où l'on trouve rapportées en ordre et dans leur sens exact, les opinions d'une foule de docteurs scolastiques.

« Suarez, dit le Cardinal Gonzalès, est peut-être après saint Thomas, la personnification la plus éminente de la philosophie scolastique. Sa conception philosophique est la plus solide, après celle de saint Thomas, qui lui sert de point de départ, de base et de règle, comme on peut le voir en parcourant ses œuvres. »

a) *Les caractères généraux de sa philosophie* sont :

α) *Le bon sens et l'absence d'esprit de système.* Sous ce rapport, la pensée thomiste traditionnelle, telle que Suarez l'interprète et la développe, peut être considérée comme l'expression de la *Philosophia perennis*.

β) *La prédominance du point de vue psychologique* sur celui de la métaphysique pure. — Suarez borne ordinairement ses recherches métaphysiques aux *principes explicatifs*, composants des concepts vrais, et non des choses elle-mêmes. La beauté et la profondeur du système en souffrent un peu : c'est la rançon de la sécurité parfaite de sa doctrine.

γ) *La pénétration et la rigueur de sa critique* qui réduit définitivement à néant la valeur de tels postulats couramment admis sans preuves suffisantes.

b) *Sa doctrine.* — Nous l'avons dit, la doctrine philosophique de Suarez est celle de la tradition scolastique et notamment celle de saint Thomas d'Aquin.

Les points principaux de sa philosophie sont :

α) Tout d'abord ceux que nous avons mentionnés plus haut comme formant le fond de la doctrine de saint Thomas.

« Voici, dit le P. de Scorraïlle, ce qu'a écrit, il y a un demi-siècle, le dominicain Zeferino Gonzalez, archevêque de Séville : « La philosophie de Suarez coïncide avec la philosophie scolastique, ou, pour mieux dire, elle est la philosophie même de saint Thomas, qu'il cite et qu'il suit à chaque page de ses œuvres philosophiques. Si l'on excepte les questions relatives à la distinction réelle entre l'essence et l'existence, à la connaissance intellectuelle du singulier, à la manière d'expliquer le concours divin dans l'action de la créature, à peine trouverait-on un problème de quelque importance où il s'écarte de la doctrine du Docteur Angélique. Dès lors, la dénomination de *Suarisme*, entendue comme désignant un système philosophique différent du Thomisme, manque absolument de fondement, si par ce nom on veut exprimer la conception philosophique personnelle de Suarez. Car

les trois ou quatre points où il se sépare de saint Thomas, lesquels ne sont que d'importance secondaire au point de vue purement philosophique, ne justifient pas semblable dénomination. »

β) En dehors des points de détail, particuliers à Suarez, qui viennent d'être rappelés, il faut encore mentionner les suivants. Suarez admet que la *matière première* dans les substances corporelles possède par elle-même une *existence propre* en vertu de laquelle il ne répugnerait pas métaphysiquement que Dieu la conservât sans la forme. — Il considère l'*intellect possible* et l'*intellect agent* comme réellement identiques entre eux. — D'après lui, le *principe d'individuation* est constitué dans tout être corporel par l'entité même de cet être et non par la matière. — Enfin il professe la théorie des *modes*, manières d'être réelles possédant une réalité incomplète intermédiaire entre l'*ens quo* de l'école thomiste et la *formalité* de Duns Scot. Cette dernière théorie est exposée aux objections décisives, semble-t-il, qui atteignent les formalités scotistes. Beaucoup, même parmi les plus fidèles disciples de Suarez, l'ont abandonnée.

Nommons encore pour cette période, Jean Capreolus (1380-1444) surnommé *Princeps thomistarum*, — le Dominicain Bañez (1528-1604) et le Jésuite Molina (1536-1600), qui développèrent en sens opposés la solution indiquée par saint Thomas du problème de l'accord entre l'action divine et la liberté humaine (Voir *La science divine*, p. 535); enfin SAINT FRANÇOIS DE SALES (1567-1622), évêque de Genève et Docteur de l'Église, psychologue incomparable et métaphysicien très averti, qui aurait pu être, s'il l'eût voulu, l'un des plus grands thomistes éclectiques dans le genre de Suarez.

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE (1450-1600)

§ 1. — Ses caractères et ses origines.

La Renaissance est une période de transition confuse et agitée entre le moyen âge et les temps modernes. Au point de vue philosophique :

1. Elle est *caractérisée* par un esprit de réaction excessive contre les tendances du moyen âge.

a) La scolastique avait professé la soumission la plus entière aux enseignements de l'Église et un respect parfois exagéré pour l'autorité d'Aristote. La philosophie de la Renaissance se pose trop souvent en ennemie du dogme chrétien. A l'autorité d'A-

ristote elle oppose celle de Platon et d'une foule de philosophes de second ordre, pour aboutir bientôt, sous prétexte d'affranchir la pensée, au mépris de toute autorité (1).

b) Jusque-là on avait trop négligé l'étude de la nature; la Renaissance s'y adonne avec ardeur, mais sans mesure ni méthode, pour tomber dans toutes les extravagances de l'alchimie, de l'astrologie et des sciences occultes.

2. Quant aux *causes* qui déterminent et précipitent ce mouvement de réaction aveugle et désordonnée, outre les exagérations trop évidentes de certains scolastiques de la dernière période, elles sont à la fois *religieuses, scientifiques et politiques*.

a) D'abord la réforme protestante opérée au nom du libre examen, qui encourage l'esprit d'indépendance et de révolte, et secoue le joug des autorités les plus légitimes.

b) Puis les grandes découvertes scientifiques (invention de la boussole, de l'imprimerie, de la poudre à canon, découverte de l'Amérique, etc.), amenées par l'observation plus attentive de la nature, déterminent un véritable engouement pour les sciences physiques et naturelles.

c) Enfin, la prise de Constantinople par les Turcs et l'exode des savants grecs qui en fut la suite, eurent pour résultat de faire connaître à l'Italie et à l'Europe une foule de chefs-d'œuvre artistiques et littéraires, et spécialement plusieurs ouvrages ignorés d'Aristote et de Platon; d'où un redoublement d'enthousiasme pour les monuments de l'antiquité classique.

§ 2. — Principaux philosophes de la Renaissance.

Si cette renaissance du passé fut favorable aux arts et aux lettres, il n'en fut pas de même pour la philosophie, par cette raison qu'on y donna plus à l'érudition qu'à la réflexion, et qu'on se préoccupa plutôt de traduire et d'imiter que de comprendre et d'approfondir.

Quoi qu'il en soit, presque toutes les écoles de la Grèce antique trouvent des représentants.

1. L'Italie voit s'ouvrir à Florence une école platonicienne sous la direction de Marcile Ficin, qui traduit et vulgarise les œuvres de Platon et de Plotin. A Padoue et à Bologne, c'est le péripatétisme qui est en honneur avec Pierre Pomponat et Achillini. Telesio et Campanella ressuscitent les théories de l'école d'Élée; Giordano Bruno professe ouvertement le panthéisme alexandrin.

2. En France, le mouvement se propage avec moins d'enthousiasme et d'effervescence. Le platonicien Pierre La Ramée (*Ramus*)

(1) Nous l'avons vu, à côté de ce mouvement indépendant et souvent hostile qui est caractéristique de l'époque, l'orthodoxie continue à être respectée dans les écoles et universités dont l'autorité ecclésiastique a conservé la direction.

attaque Aristote avec plus de violence que de raison ; il périt à la Saint-Barthélemy, massacré, dit-on, par des péripatéticiens fanatiques.

Ce dévergondage d'idées jette naturellement le discrédit sur la philosophie, et aboutit, d'une part, aux bouffonneries grossières et parfois spirituelles de Rabelais, de l'autre, au scepticisme de *Montaigne* (1533-1592) et de *Pierre Charron*.

3. Quant à l'*Allemagne*, à part quelques hellénistes distingués comme *J. Reuchlin*, quelques physiciens de mérite comme *Van Helmont*, on y rencontre surtout des alchimistes et des illuminés tels que *Rob. Fludd*, *Jacques Boehm*, *Paracelse*, etc.

— Bref, de toutes parts, on appelait une réforme. Elle se produisit bientôt en sens divers avec *Bacon* et *Descartes*.

TROISIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

La philosophie moderne débute avec le ^{xvii}e siècle et se poursuit jusqu'à nos jours. Elle est caractérisée par un grand esprit d'indépendance, et par le souci qu'elle apporte aux questions de méthode, trop négligées jusque-là. En général, à la marche synthétique et trop *a priori* des anciens, elle substitue la méthode plus lente et plus sûre de l'analyse et de l'observation.

On divise ordinairement la philosophie moderne en trois périodes, correspondant, plus ou moins, aux trois siècles qu'elle embrasse.

Le ^{xvii}e siècle voit s'opérer une double réforme, dans le sens empiriste avec Bacon, dans le sens rationnel avec Descartes, et assiste au triomphe de la philosophie spiritualiste (1).

Au ^{xviii}e siècle, l'empirisme reprend l'avantage avec Locke et se développe en deux sens opposés : en France, dans le sens du sensualisme et du matérialisme ; en Angleterre, dans le sens de l'idéalisme et du phénoménisme. En Allemagne, la tendance idéaliste, sans disparaître complètement, se tempère et s'assagit avec Leibniz.

La fin du ^{xviii}e siècle inaugure une période de réaction contre l'empirisme. Elle éclate à la fois en Angleterre avec Th. Reid, en Allemagne avec Kant, en France avec Maine de Biran, et se poursuit jusqu'au milieu du ^{xix}e siècle, où l'empirisme rentre en faveur avec l'associationnisme et le positivisme.

(1) Comme système général de philosophie, le spiritualisme est caractérisé par les assertions suivantes :

Existence d'un Dieu Créateur et Providence.

Spiritualité et immortalité de l'âme et, par suite, distinction de l'âme et du corps, de l'expérience et de la raison, et supériorité de celle-ci sur celle-là.

Existence du libre arbitre et d'une loi morale promulguée par la raison. Distinction irréductible de l'homme et de l'animal.

Toutes ces affirmations dérivent, comme autant de conséquences, de ce principe que l'esprit est, en soi, la première réalité à laquelle toutes les autres se rapportent et qui seule les explique ; d'où le nom de *spiritualisme*.

PREMIÈRE PÉRIODE

LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

FR. BACON (1560-1626)

ART. I. — Vie de Bacon.

1. François Bacon naquit à Londres en 1560. Il était fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux sous Élisabeth; aussi fut-il initié de bonne heure aux sciences juridiques et politiques, et il joua lui-même un certain rôle dans les affaires de son pays. Toutefois, l'intégrité de son caractère ne paraît pas avoir été à la hauteur de ses talents et de son instruction. Lorsque son protecteur, le comte d'Essex, eut la tête tranchée par ordre d'Élisabeth, Bacon, dans l'espérance d'obtenir l'emploi de *solicitor general*, eut le triste courage d'applaudir, dans un écrit public, à cette exécution, et de flétrir la mémoire de son bienfaiteur. Du reste, cette bassesse lui fut inutile, et ce ne fut que sous le règne de Jacques I^{er}, et grâce à la protection de Buckingham, qu'il obtint la place convoitée, puis celle de grand chancelier avec les titres de baron de Verulam et de vicomte de Saint-Alban.

Accusé de concussion et de vénalité, en 1621, il fut reconnu coupable et condamné par le Parlement à rendre les sceaux, à payer une amende considérable et à être enfermé dans la tour de Londres. Le roi lui fit grâce de la prison et de l'amende, sans toutefois oser le rétablir dans sa charge.

Ainsi rendu à la vie privée, Bacon se livra à ses travaux philosophiques, et mit la main au projet de réforme qu'il méditait depuis longtemps; mais il mourut en 1626 avant d'avoir eu le temps de l'achever.

2. Le grand ouvrage où Bacon expose ses idées de réforme philosophique porte le titre pompeux de *Instauratio magna*. Il devait comprendre six parties, dont les deux premières sont seules achevées; on n'a des quatre autres que des fragments épars. L'ouvrage a été primitivement rédigé en anglais, mais il a

été aussitôt après, et sous les yeux mêmes de l'auteur, traduit en latin.

Le style de Bacon est brillant, imagé, plein de verve, et, bien qu'on y remarque des traces de mauvais goût, il est parsemé de sentences justes et heureuses qui, à force d'être citées, ont passé à l'état d'aphorismes. Telle est, par exemple, l'épigraphe de son livre : *Multi pertransibunt et augebitur scientia*. Citons encore : *Antiquitas sæculi juvenus mundi. Veritas temporis filia, non auctoritatis. Naturæ nonnisi parendo imperatur*, etc.

ART. II. — La philosophie de Bacon.

Les théories philosophiques de Bacon peuvent se ramener à trois principales : sa *Classification des sciences*, précédée d'une *Apologie de la science*; sa *Classification des erreurs* d'après leurs causes, et sa *Méthode des sciences de la nature*.

§ 1. — Classification des sciences.

1. Dans la première partie de son *Instauratio magna*, intitulée : *de Dignitate et augmentis scientiarum*, Bacon proteste d'abord contre le principe d'autorité qui, d'après lui, a faussé et égaré la science. Il déclare que la vérité est fille du temps et non de l'autorité; que l'âge d'or est devant nous et non derrière; que le progrès consiste à avancer et non à reculer.

Avant tout, il importe de se faire une juste idée de la tâche à accomplir et d'embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble des sciences humaines.

2. Bacon classe les sciences, d'après les facultés de l'âme, laquelle est *le siège propre de la science*, en sciences de *mémoire* ou historiques, en sciences d'*imagination* ou poétiques, et en sciences de *raison* ou philosophiques.

a) Les sciences *historiques* comprennent l'*histoire naturelle*, qui est le récit des faits du monde extérieur, et l'*histoire civile et politique*, qui rapporte les faits de la vie humaine.

b) Les sciences *poétiques* comprennent la poésie, que Bacon définit : une imitation arbitraire de l'histoire (*historiæ imitatio ad placitum*).

c) Les sciences *philosophiques* embrassent la *philosophie première* ou *générale*, qui n'est, pour Bacon, que *le réservoir des axiomes communs à toutes les sciences*; et la *philosophie proprement dite*, qui comprend la science de Dieu, la science de l'homme et la science de la nature. Cette dernière est, d'après Bacon, la plus importante de toutes; aussi est-ce principalement sur elle que porte la réforme qu'il médite.

§ 2. — La réforme baconienne.

Après avoir, pour ainsi dire, jalonné l'espace à parcourir, Bacon passe à la méthode qu'il y faut observer; c'est la seconde partie de son œuvre.

Elle est intitulée *Novum Organum*, en opposition avec l'*Organon* d'Aristote; car la méthode inductive qu'elle propose est destinée à supplanter la méthode déductive et syllogistique, patronnée par le fondateur du Lycée. Cette seconde partie renferme deux livres : le premier, *Pars destruens*, ainsi nommé parce qu'il a pour objet d'écartier les obstacles qui s'opposent au progrès des sciences; et le second, *Pars informans*, parce qu'il indique la marche à suivre pour réaliser ce progrès.

Dans le premier, Bacon énumère trois causes principales qui ont retardé la marche de la science :

- a) Le respect superstitieux de l'antiquité, qui a paralysé l'initiative personnelle et immobilisé la science;
- b) L'emploi du syllogisme, qui se borne à tirer de majeures douteuses les conséquences qu'elles renferment;
- c) Les préjugés ou erreurs, que Bacon désigne sous le nom d'*Idoles* (εἰδωλα), parce qu'elles usurpent les hommages dus à la vérité. Il en distingue quatre sortes, que nous avons étudiées en logique critique : *Idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*.

L'esprit, une fois débarrassé de ses préjugés, peut désormais s'attaquer à l'étude de la nature; mais quelle méthode suivre? C'est la partie capitale de l'œuvre baconienne.

§ 3. — Méthode baconienne.

1. Bacon commence par assigner aux sciences physiques leur véritable but, qui est, dit-il, non pas tant de *comprendre* la nature que de s'en rendre maître. Au lieu de se livrer à de stériles spéculations, il veut qu'on vise surtout aux applications pratiques, et que, au lieu de chercher à triompher des hommes et des opinions, on s'applique à triompher de la nature elle-même.

On y parviendra par l'étude des causes : *Vere scire per causas scire*; car ce qui est cause en théorie devient moyen en pratique; aussi notre science est-elle la mesure de notre puissance. Toutefois, il ne faut pas étudier indifféremment toutes les causes; les causes finales, par exemple, qui font l'objet de la théologie, ne sont d'aucune utilité en physique : *causarum finalium inquisitio sterilis est*. Les seules pratiquement utiles sont les causes *formelles*, autrement dit, les lois des phénomènes; car on ne commande à la nature qu'en lui obéissant, et, pour lui obéir, il faut avant tout connaître ses lois.

2. Comment nous élever à la connaissance des lois de la nature?

— Ce n'est point par la méthode syllogistique, dit Bacon, car le syllogisme lie l'esprit, non les choses : *assensum astringit, non res*; en d'autres termes, il est un procédé de logique formelle, non de logique réelle. C'est par la méthode expérimentale, par l'*induction*.

Il ne s'agit pas ici de l'induction aristotélicienne, qui ne conclut qu'après l'énumération complète des parties, mais de cette méthode qui conclut de *quelque à tous*, du fait à la loi. Elle comprend plusieurs procédés :

a) Tout d'abord *observer* la nature, c'est-à-dire les faits et les individus, qui seuls sont réels;

b) Il faut ensuite *expérimenter*, c'est-à-dire provoquer des faits *instructifs, privilégiés, cruciaux*; puis *étendre, varier, renverser* ces expériences;

c) Enfin, il faut dresser des tables de *présence, d'absence, de degrés*, où l'on note soigneusement les circonstances qui accompagnent la production du phénomène; c'est alors seulement que le savant parviendra à en découvrir la *forme*, c'est-à-dire la loi, laquelle, après les éliminations et exclusions nécessaires (*post exclusiones et rejectiones debitas*), *restera seule au fond du creuset*.

En tout ceci, on devra procéder lentement, graduellement et sans omettre aucun intermédiaire, afin de s'élever par une échelle non interrompue jusqu'aux lois les plus générales; car ce qu'il faut au savant, ce ne sont pas des *ailles*, comme le croyait Platon, mais des semelles de plomb, *non alas sed plumbum*. (Relire ce qui a été dit en Logique, p. 549, à propos de l'*expérimentation*.)

ART. III. — Critique de l'œuvre baconienne.

§ 1. — On peut reprocher à Bacon :

1. Son dédain du passé et des résultats acquis, et sa prétention de proposer la méthode d'observation comme une nouveauté inconnue jusqu'à lui. Or, sans remonter jusqu'à Albert le Grand et Roger Bacon, ni même jusqu'à Aristote, il est constant que l'observation avait été préconisée et pratiquée avec succès par Léonard de Vinci (1452-1519), par Copernic (1473-1543), par Képler (1571-1630), et surtout par Galilée (1564-1642). Et cependant Bacon, qui ne pouvait ignorer Galilée, ne le cite que deux fois; encore est-ce pour suspecter ses expériences. Son injustice vis-à-vis d'Aristote dépasse toute mesure; il va jusqu'à qualifier ce grand homme de « détestable sophiste, ébloui d'une vaine subtilité ». Quant à Platon, il n'est à ses yeux « qu'un poète gonflé, un théosophe en délire ».

2. Bacon est partial en faveur de l'induction, au point de proscrire des sciences physiques l'usage de la déduction. *Rejicimu*

igitur syllogismum, répète-t-il à plusieurs reprises. De plus, en prescrivant au savant de s'élever graduellement sans omettre jamais aucun intermédiaire, il ne tient pas assez compte des intuitions du génie, et le condamne à ramper péniblement, comme ferait la plus vulgaire médiocrité. On l'a dit, si Christophe Colomb s'était astreint à ne point perdre de vue les côtes de l'ancien continent, jamais il n'aurait découvert le nouveau.

3. Quant à sa méthode elle-même, il est certain que Bacon est plus habile à renverser qu'à édifier. Il excelle à montrer les fautes de ses prédécesseurs, mais il manque de précision et de rigueur quand il s'agit d'exposer les règles de l'induction; il en reste aux généralités, il est tranchant et prétentieux; bref, selon le mot de Harvey, « il parle de la science comme un Lord Chancelier ».

§ 2. — Influence de la réforme baconienne sur le progrès scientifique.

Quoi qu'il en soit de ces critiques, on ne peut nier que la méthode vulgarisée par Bacon ait été pour la science, et en particulier pour les sciences de la nature, comme un levain salubre qui les a tirées de leur engourdissement séculaire; comme une sève qui leur a infusé une nouvelle vie et fait porter les fruits les plus abondants. Sous ce rapport, Bacon mérite de partager avec Descartes, bien qu'à un degré moindre, le titre glorieux de fondateur de la science et de la philosophie modernes.

On a parfois accusé Bacon de matérialisme et même d'athéisme; c'est à tort. S'il ne parle pas explicitement de l'âme et des phénomènes psychologiques, il ne faut pas oublier que sa réforme porte surtout sur les sciences de la matière; ce qui ne l'empêche pas d'espérer qu'elle contribuera à renouveler aussi la face des sciences morales.

Quant au reproche d'athéisme, il suffit, pour en laver Bacon, de rappeler ses paroles si souvent citées : *La religion est l'arome qui empêche la science de se corrompre. — Si un peu de philosophie éloigne de Dieu, beaucoup de philosophie y ramène, etc.*

Du reste, Bacon n'a pas de système philosophique; tout son mérite est dans sa méthode. Malheureusement, il ne sait pas s'en servir lui-même, et les applications qu'il essaye d'en faire ne sont pas à son honneur. Il est vrai qu'il répète en vingt endroits, « que son but est moins de faire des découvertes que d'en faire faire; qu'il se contente d'ouvrir la voie aux générations futures, d'être le clairon qui sonne la charge mais sans prendre part à la lutte, le sonneur de cloches qui le matin se lève le premier pour éveiller les autres ».

ART. IV. — **Disciples de Bacon.**

Bacon eut des admirateurs, mais il n'a pas fondé d'école et ne compte pas de disciples proprement dits; ce n'est guère qu'au XVIII^e siècle qu'on apprécie son œuvre, et qu'il est reconnu comme chef de la tendance empirique. Toutefois, son influence est manifeste sur Hobbes, Gassendi et Locke.

§ 1. — **Hobbes** (1588-1679) naquit en Angleterre à Malmesbury. Avec lui, l'empirisme de Bacon devient *matérialisme* en métaphysique, *sensualisme* en morale et *absolutisme* en politique.

Ses principaux ouvrages sont le *Léviathan*, où il expose sa métaphysique; le *De Cive*, qui contient ses théories politiques, et un *Traité de la nature humaine*.

1. Hobbes nie toute substance immatérielle : pour lui, la philosophie ne s'occupe que des corps; le reste, s'il existe autre chose, relève de la théologie. L'âme est donc matière, et toute idée vient exclusivement de la sensation; quant à l'idée générale, elle n'a de réalité que dans le mot qui l'exprime. La volonté est nécessitée par les influences physiologiques et les sensations.

2. Dès lors, point d'autre bien pour l'homme que le plaisir, d'autre mal que la douleur, et la morale n'est que l'art de jouir le plus possible avec le moins de peine. Mais, les moyens de jouissance étant limités, ce que l'un s'approprie, il l'enlève à un autre : d'où la lutte. La force fait tout le droit; la guerre de tous contre tous, voilà l'état naturel, et l'homme est l'ennemi-né de son semblable : *homo homini lupus*.

3. Mais cet état de guerre perpétuelle est intolérable; on n'en peut sortir qu'en fondant l'état de société qui donne la paix.

A cet effet, les particuliers renoncent à tous leurs droits en faveur d'un seul, lequel les retient, les rend ou les retire à son gré et dans la mesure qu'il juge convenable au bien général. L'autorité sociale est ainsi la source unique de tout droit, de tout devoir, de toute justice et de toute moralité. Plus cette autorité est absolue, tyrannique même, plus elle est forte, et plus l'état social est parfait. On le voit, rien de plus logique et de mieux lié que ce système; aussi les conséquences monstrueuses où il aboutit sont-elles la meilleure réfutation des principes qui lui servent de base.

§ 2. — **Gassendi** (1592-1655) naquit en Provence. Docteur en théologie, chanoine de Digne, appelé le *saint prêtre* par ses concitoyens, il est l'ami et l'admirateur de Hobbes, qu'il connut quand celui-ci fut exilé en France.

En plein xvii^e siècle, il conçoit le bizarre projet de concilier le dogme chrétien avec la théorie épicurienne des atomes, qu'il prétend dépouiller de son caractère athée et matérialiste. Gassendi reconnaît que Dieu est la cause première et créatrice du monde; qu'il le gouverne par sa Providence. Il distingue nettement dans l'homme l'âme immortelle du corps matériel et composé d'atomes. Gassendi est l'adversaire déclaré de Descartes et des idées innées; sa logique débute par cette proposition caractéristique : *Omnis idea ortum ducit a sensibus*.

Ses principaux ouvrages écrits en latin sont : *Syntagma philosophiæ Epicuri*, et *Objectiones contra Cartesium*.

— Quant à Locke, nous lui consacrerons un chapitre spécial quand il sera question de la philosophie du xviii^e siècle, sur laquelle il a exercé une influence décisive.

CHAPITRE II

DESCARTES (1596-1650)

ART. I. — Vie de Descartes; ses ouvrages; caractère général de sa philosophie.

§ 1. **Sa vie.** — René Descartes naquit à la Haye en Touraine, en 1596. Son père était conseiller au parlement de Bretagne. Après avoir fait avec succès toutes ses études, y compris trois années de philosophie, au collège de la Flèche, alors dirigé par les Jésuites, il passa quelques années à Paris à étudier les mathématiques, pour lesquelles il avait beaucoup de goût et d'aptitude; puis, à l'âge de vingt et un ans, il se décida, selon l'usage du temps plutôt que par vocation, à prendre du service comme officier. Il entra dans l'armée du duc de Nassau, puis dans celle du duc de Bavière, et prit part à la bataille de Prague et à plusieurs autres affaires. C'est pendant son séjour en Allemagne qu'il conçut l'idée d'une méthode nouvelle, destinée à réformer la philosophie.

Ayant renoncé au métier des armes, il consacra plusieurs années à voyager en divers pays de l'Europe, et ne revint à Paris qu'en 1623. Il y résida peu, et, après de nouveaux voyages, il se retira définitivement en Hollande pour y jouir de la tranquillité et de la sécurité qu'exigeaient ses travaux philosophiques. Il y passa vingt années de sa vie et y publia tous ses ouvrages.

En octobre 1649, cédant aux instances de la reine Christine, il se rendit en Suède, pour l'initier à la philosophie. Malheureusement, sa santé, toujours délicate, ne put résister à la rigueur du climat, et il mourut d'une fluxion de poitrine, quelques mois

à peine après son arrivée à Stockholm. Il était âgé de cinquante-quatre ans. En 1667, ses restes furent ramenés à Paris et déposés dans l'église Saint-Étienne-du-Mont.

§ 2. **Ses ouvrages.** — Les principaux ouvrages de Descartes sont, par ordre chronologique :

1. Le *Discours de la Méthode*, écrit en français et publié à Leyde en 1637, en même temps que la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, qui sont autant d'essais et d'applications de la nouvelle méthode (1).

2. Parmi ses ouvrages écrits en latin, il faut citer : les *Méditationes de prima philosophia* (1641) et les *Principia philosophiæ* (1644).

3. Le *Traité des passions*, écrit en français, parut en 1650.

Le *Traité du monde et de la lumière*, le *Traité de l'homme* et les *Règles pour la direction de l'esprit* n'ont été publiés qu'après la mort de Descartes.

§ 3. — Caractère général de la philosophie cartésienne.

Descartes, séduit par le caractère d'évidence et de rigueur absolues qui distingue les sciences mathématiques, prétend appliquer leur méthode non seulement aux quantités abstraites, mais à la réalité concrète, et constituer ainsi une sorte de mathématique universelle, qui embrasse tout le domaine de la connaissance, et lui communique cette certitude et cette évidence parfaites dont elle a manqué jusque-là.

Il se représente la réalité comme composée d'un petit nombre d'éléments simples et absolus; lesquels, se combinant de plus en plus, mais toujours d'après une loi constante et uniforme, donnent naissance à tout ce qui existe. Donc, conclut-il, pourvu que l'esprit s'attache aux notions vraiment simples et évidentes, et les suive de déduction en déduction jusqu'à leurs dernières conséquences, il ne peut manquer d'embrasser et d'expliquer l'universalité des choses.

« Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné l'occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les dé-

(1) En écrivant en français des ouvrages de philosophie, Descartes eut le mérite d'exprimer un des premiers, et de manière à être compris de tout le monde, les questions les plus ardues que jusqu'à lui on croyait impossibles à exposer sans la langue et la terminologie de l'École.

duire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre » (*Discours de la Méthode*, II). — C'est là ce que Descartes considère comme la grande découverte de sa vie.

La philosophie cartésienne se trouve esquissée tout entière dans le *Discours de la Méthode*. L'analyse de cet ouvrage, que nous compléterons par quelques emprunts faits aux *Méditations*, nous fera connaître la méthode de Descartes, en même temps que ses principales doctrines métaphysiques, physiques et psychologiques.

ART. II. — Méthode de Descartes.

La partie la plus importante de l'œuvre cartésienne est sans contredit la méthode ; aussi l'ouvrage qui en contient le programme détaillé porte-t-il pour titre : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Il se compose de six parties.

1. Dans la *I^{re} partie*, Descartes expose comment, peu satisfait du résultat de ses études, il prend la résolution de se défaire de tout ce qu'il a appris jusque-là et de reconstruire à nouveau, sur un fondement inébranlable, l'édifice entier de la science.

2. Dans la *II^e partie*, il expose la nécessité du *doute méthodique* (sans d'ailleurs employer cette expression), c'est-à-dire la nécessité de tenir provisoirement pour fausses, ou du moins pour douteuses, toutes les opinions qu'il a admises jusque-là, afin de les soumettre à un nouvel examen ; puis il trace les quatre règles de la méthode à suivre pour arriver à la certitude : règle de l'*évidence*, règle de l'*analyse*, règle de la *synthèse* et règle du *contrôle* (Voir Logique T. I, p. 517).

Par la première règle, Descartes élimine à tout jamais l'autorité, le préjugé, l'habitude et tous les autres faux critères, pour y substituer l'*évidence*, c'est-à-dire, comme il l'explique, l'*idée claire et distincte*. En effet, dit-il, *je jugeai que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*.

Des deux règles suivantes, il est évident que, aux yeux de Descartes, la synthèse est de beaucoup la plus importante, au point de constituer à elle seule toute sa méthode. En effet, sa prétention avouée est d'aller toujours et en tout du simple au composé, du clair à l'obscur ; d'expliquer les effets par les causes et de descendre du principe aux conséquences. Il est vrai que, pour découvrir le simple, il faut analyser ; mais c'est là pour Descartes un procédé accessoire, un simple préliminaire dont il ne paraît pas soupçonner la difficulté.

Donc *intuition* de ce qui est clair et simple et *déduction* de ce

qui est plus obscur et plus complexe, tels sont, en résumé, les deux procédés essentiels de la méthode cartésienne.

Nous avons dit en Logique pourquoi ces règles sont loin de suffire à la recherche et à la démonstration de la vérité.

ART. III. — Morale de Descartes.

1. La philosophie cartésienne n'a point de morale qui lui soit propre, et Descartes n'a nulle part traité *ex professo* de cette science. Il se contente, dans la *III^e partie du Discours*, de formuler quelques règles de morale *par provision*, qui lui permettent de vaquer librement à ses recherches, en attendant qu'il soit en possession d'un système absolument certain d'où il puisse tirer une morale définitive. Les voici en substance :

a) *Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays*; retenir la religion où Dieu m'a fait la grâce de naître, et suivre en toutes choses les opinions les plus modérées.

b) *Être ferme et résolu en mes actions, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées.*

c) *Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde.*

d) Enfin, employer le reste de ma vie à cultiver ma raison et à m'avancer dans les sciences.

2. Les deux premières sont de simples règles de prudence et de modération. La troisième a un caractère nettement stoïcien ; et ce n'est pas là simple coïncidence ; car plus tard, quand il arrive à Descartes de formuler quelque principe de morale théorique, c'est de la doctrine du Portique qu'il s'inspire de préférence. Ainsi, il déclare qu'il n'y a de vrai bien que celui qui est en notre pouvoir, et que le souverain bien consiste uniquement dans la bonne volonté. Ailleurs, il paraît admettre avec Socrate et Platon que les vertus sont des sciences, et méconnaître l'influence du libre arbitre et des passions dans les actes humains ; par exemple, quand il affirme qu'« il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus ».

ART. IV. — Métaphysique de Descartes.

La métaphysique cartésienne est contenue tout entière dans la *IV^e partie du Discours*.

1. Dans son intention de ne plus rien admettre que d'absolument certain, Descartes commence par rejeter de son esprit tout ce en quoi il peut imaginer la moindre incertitude. Ainsi, les

sens nous trompent quelquefois : il récuse provisoirement leur témoignage; nous raisonnons souvent à faux, même dans les choses les plus simples : il se défie de tout raisonnement ; bien plus, parce que nous prenons quelquefois nos songes pour des réalités, il feint que tout n'est qu'illusion et que mensonge. Bref, le doute universel, telle est la première condition de sa méthode (1).

2. Descartes doute donc de tout. Mais, se dit-il, j'ai beau douter autant qu'on voudra; en définitive, douter, c'est penser, et pour penser il faut être; *je pense, donc je suis : cogito, ergo sum*. Voilà une vérité absolument inattaquable que les suppositions les plus extravagantes ne sauraient infirmer; c'est sur elle, comme sur un roc inébranlable, que Descartes va fonder tout l'édifice de la science (2).

Donc, le fait de la pensée et de l'existence propre, rapporté par la conscience, tel est le fondement et le point de départ de toute la philosophie cartésienne.

3. *Je suis*, continue Descartes, mais *que suis-je*? Un être qui *pense* et rien de plus. En effet, supposé que mon corps soit anéanti, pourvu que je pense, j'existe; tandis que, si je cessais de penser, je cesserais d'être, quand même ce que j'appelle mon corps continuerait d'exister. « En sorte que le *moi*, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même plus aisée à connaître que lui », puisque je sais qu'elle est *pensée*, avant même de savoir si j'ai un corps (3).

(1) Nous avons dit ailleurs comment, en embrassant dans une même proscription le témoignage de toutes ses facultés, de sa conscience et de sa raison elles-mêmes, Descartes se met dans l'impossibilité de jamais rentrer logiquement en possession de la certitude (Métaphysique : *Dogmatisme*. Appendice, p. 340).

(2) Descartes s'est toujours défendu de faire ici un syllogisme (un enthymème). S'il donne à son *cogito* la forme d'un raisonnement, c'est simplement pour en analyser le contenu et le mettre en évidence. Et Descartes répète sur tous les tons qu'« il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais (que) comme une chose connue de soi, il la voit par une simple inspection de l'esprit. »

(3) Ce passage appelle plusieurs remarques. Notons d'abord que le mot *pensée* ne doit pas être entendu ici au sens d'acte purement intellectuel, mais au sens plus général d'état de conscience. Descartes dit lui-même : *Une chose qui pense, c'est une chose qui doute, qui entend, qui affirme, qui veut, qui imagine et qui sent* (11^e Médit.).

— Quoi qu'il en soit de cette explication, la définition cartésienne de l'âme n'en est pas plus admissible; car la pensée est une action passagère, variant d'intensité et d'objet; tandis que l'essence et la nature d'une chose est nécessairement identique et permanente. L'âme n'est donc pas *pensée*, mais une *substance* douée de la faculté de penser.

Quant au raisonnement par lequel Descartes prétend prouver la distinction de l'âme et du corps, il est sans valeur. En effet, si je puis supposer mon corps anéanti sans en conclure nécessairement à l'anéantissement de ma pensée, il ne s'ensuit nullement que je puisse encore penser, mon corps étant réellement anéanti; car il peut très bien se faire que l'union de l'âme et du corps soit une condition *sine qua non* de la pensée. C'est à peu près comme si l'on disait : je puis marcher tout en supposant que mon cœur cesse de battre; donc le cœur n'est pas nécessaire pour marcher.

4. Ici Descartes fait un pas en arrière; il se demande pourquoi il lui est impossible de douter de cette vérité : *Je pense, donc je suis*, et ce qu'il y a en elle qui le décide à y adhérer sans aucune crainte de se tromper, afin de n'admettre dans la suite que les propositions qui seront revêtues du même caractère. C'est, dit-il, *qu'il voit très clairement que pour penser il faut être*; et il conclut à cette règle générale : *que les choses que nous concevons fort distinctement sont toutes vraies*; c'est la justification du critérium de l'évidence.

5. Jusqu'ici, Descartes n'est pas encore sorti de son propre moi. Trouvera-t-il dans la *pensée* quelque élément qui lui permette de conclure à une existence extérieure à la sienne? Oui, c'est l'idée de perfection.

a) Je doute, dit-il; or douter est le propre d'une pensée imparfaite; je ne suis donc pas tout parfait. Mais d'où me vient cette idée de perfection? Non pas du néant, qui ne peut rien donner; non pas de moi-même, qui suis imparfait, ni d'aucune autre chose imparfaite; reste donc qu'elle ait été mise en moi par un être réellement parfait, c'est-à-dire par Dieu; donc Dieu existe.

b) D'autre part, étant un être imparfait et portant en moi l'idée de perfection, il est évident que je n'existe pas par moi-même; car, si je m'étais donné l'existence, je me serais en même temps donné la perfection dont j'ai l'idée, *car la volonté se porte infailiblement à ce qu'elle conçoit comme un plus grand bien* (1). Il faut donc que je tiennne d'un autre être et mon existence imparfaite et mon idée de perfection.

c) Enfin, l'idée de parfait renfermant toutes les perfections, et par suite l'existence, il s'ensuit que je ne puis concevoir l'être parfait sans le concevoir existant. — Telles sont les trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu (2).

6. *Dieu existe donc; mais qu'est Dieu?* Quelle est sa nature et quels sont ses attributs? Descartes indique d'abord la méthode à suivre en cette matière. *Pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que les autres y étaient.*

(1) On retrouve ici l'erreur signalée plus haut, qu'« il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout de son mieux ».

(2) Nous avons fait ailleurs la critique de ces preuves. On comprend du reste pourquoi Descartes n'apporte aucune preuve *physique* de l'existence de Dieu, et se borne exclusivement aux arguments métaphysiques. C'est qu'en ce moment il ne sait même pas si le monde existe; il ne connaît encore que deux réalités; la pensée et la perfection, le moi et Dieu. Loin de prouver Dieu par le monde, Descartes prouvera au contraire le monde par Dieu; fidèle en cela à son principe invariable, d'aller toujours de la cause aux effets, du principe aux conséquences.

Ainsi, toute composition impliquant une dépendance et par suite une imperfection, il résulte que Dieu ne saurait être composé d'esprit et de matière, mais qu'il est *pensée pure*. D'autre part,

a) La liberté étant une perfection, Dieu est absolument *libre et tout-puissant*; sa volonté ne dépend de rien, n'est limitée par rien, pas même par son intelligence; les vérités logiques et mathématiques ne sont que ce que Dieu veut qu'elles soient; en sorte que, s'il eût voulu, il eût pu faire que ce qui est faux soit vrai, et que deux plus deux soient cinq. Car toutes les vérités qui sont nécessaires pour nous sont contingentes pour Dieu (1).

A plus forte raison, les êtres réels dépendent-ils de lui; aussi ne peuvent-ils exister un seul instant sans son concours positif, et ce que nous appelons *conservation*, n'est en fait qu'une *création continuée*.

b) Une imperfection de la volonté divine serait de modifier sans cesse ces décisions : Dieu est donc *immuable*; de là l'immuabilité de la vérité, de la moralité, ainsi que des lois qui gouvernent le monde : condition essentielle de la science.

c) Un attribut divin qui joue un rôle capital dans la métaphysique cartésienne, c'est la *véracité*. En effet, Dieu infiniment parfait est la véracité même : il ne peut ni se tromper ni nous tromper; il n'a donc pu nous donner des facultés trompeuses, et les choses sont bien telles que nous les connaissons. La véracité divine devient ainsi la garantie et le fondement dernier de l'évidence; car, dit Descartes, *que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement soient vraies, n'est assuré que parce que Dieu existe*.

7. Non seulement la véracité divine est le fondement ultime de l'évidence proprement dite; elle la supplée encore dans une certaine mesure, en nous autorisant à nous fier à ces croyances naturelles qui, sans être en elles-mêmes absolument évidentes, sont en fait pratiquement invincibles; telle est notre croyance aux données des sens, et par suite, à l'existence du monde extérieur. En effet, si leur témoignage était faux, Dieu qui, par la nature qu'il nous a donnée, nous force pour ainsi dire à y croire, serait responsable de notre erreur. C'est donc par la véracité divine que Descartes prouve l'existence des corps et du monde matériel. *Otez la véracité divine, la perception extérieure m'apporte bien l'idée des corps, mais je dois douter de leur réalité* (2).

(1) • Il ne faut pas, dit Descartes, s'imaginer la divinité conformant ses résolutions aux données de son intelligence; ce serait là ramener le Jupiter antique assujéti au Destin. Il faut admettre que toute opération divine se réduit, comme à son seul principe, à une volonté infiniment libre. »

(2) On comprend dès lors la tendance fatale de la philosophie cartésienne à l'idéalisme et à l'immatérialisme; elle remplace la foi directe au témoignage des sens par un raisonnement; et la perception extérieure ne jouit plus que d'une évidence empruntée, plus ou moins discutable.

8. *La matière existe donc ; mais qu'est-ce que la matière ?*

Si nous considérons le monde, non avec nos préjugés, dit Descartes, mais avec notre raison, nous y découvrons d'abord un chaos de phénomènes : chaleur, couleurs, odeurs, mouvements, etc. Qu'y a-t-il de *clair* dans tout cela, c'est-à-dire d'évident et de vrai ? L'odeur, la chaleur, la couleur, etc., étant des qualités obscures, changeantes, qui existent plutôt en nous que dans les corps, il reste trois choses vraiment claires et absolues, à savoir : des *figures*, des *distances* et des *mouvements*. Or la figure n'est que la limite de l'étendue ; les distances et les mouvements ne sont que des rapports dans l'étendue ; ainsi le monde extérieur, la matière n'est, en somme, qu'une chose étendue, *res extensa*. L'étendue, telle est donc l'essence de la matière, comme l'essence de l'esprit est la *pensée* ; c'est d'elle que Descartes va déduire toute la physique. *Donnez-moi l'étendue et le mouvement*, dit-il, *et je construirai le monde !*

Avant d'aller plus loin, résumons ce qui précède, afin de bien saisir l'enchaînement des idées que Descartes déduit du *Cogito*.

On peut distinguer comme trois étapes dans le processus de la métaphysique cartésienne :

a) Je doute, *je pense*, donc *je suis* ; *que suis-je ?* — *Pensée*.

b) Je suis, et j'ai l'idée de parfait, donc *Dieu est* ; *qu'est Dieu ?* — *Perfection*.

c) Dieu étant l'être parfait est absolument véracé ; donc le monde matériel existe ; *qu'est la matière ?* — *Étendue*.

Donc *pensée*, *perfection*, *étendue*, telles sont, pour Descartes, les trois idées éminemment claires et évidentes entre toutes, d'où il prétend déduire l'explication universelle et la totalité des existences : de l'idée de *pensée*, il tire toute la *psychologie* ; de l'idée de *perfection*, il tire toute la *théodicée*, et de l'idée d'*étendue*, toute la *cosmologie*.

ART. V. — Physique de Descartes.

La V^e partie du *Discours de la Méthode* contient les principes de la physique cartésienne (1).

1. Le monde matériel tout entier se réduisant à l'étendue et au mouvement, il s'ensuit que la physique est un simple problème de géométrie et de mécanique. *L'univers est une machine où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties*. Aussi, au lieu d'observer les effets pour remonter aux

(1) Dans la VI^e et dernière partie du *Discours*, Descartes revient rapidement sur les principes établis précédemment ; il se félicite de les avoir déduits *sans rien considérer que Dieu seul, créateur du monde*, et s'étend sur les applications infinies qu'on en pourra faire dans la suite pour le plus grand bonheur de l'humanité.

causes, Descartes prétend, selon la règle invariable qu'il s'est posée, descendre toujours des causes à leurs effets et déduire les conséquences des principes.

Ainsi, la matière étant pure étendue, elle est partout la même, conclut Descartes; *il n'y a en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles*. Elle est absolument passive, indéfiniment divisible comme l'espace; elle se confond avec l'espace lui-même; partout où il y a espace, il y a de la matière et des corps, et en conséquence, le vide répugne.

Quant au mouvement, il est communiqué à l'étendue par Dieu lui-même, les lois et les transformations de ce mouvement, dont la quantité demeure constante dans l'univers, suffisant à produire et à expliquer tous les phénomènes de la nature : formation et révolution des astres, composition et décomposition des diverses substances, vie, organisation, reproduction des plantes et des animaux eux-mêmes. Bref, ce n'est pas seulement l'astronomie, la physique et la chimie, mais encore la physiologie et la biologie tout entière que Descartes prétend ramener à une pure mécanique.

2. C'est là une conséquence nécessaire de sa métaphysique. En effet, s'il n'y a dans le monde que deux substances, la *pensée* et l'*étendue*, il résulte que tout ce qui n'est pas vraiment *pensée*, ne peut être que simple *étendue* et pure matière. Les plantes et les animaux qui sont incapables de penser sont donc de pures machines, plus artistement agencées que d'autres. De même dans l'homme, toutes les fonctions vitales s'accomplissent sans que l'âme y contribue en rien; et il ne faut pas s'en étonner, observe Descartes, car si nous pouvons construire de si merveilleuses machines, à plus forte raison Dieu le peut-il.

ART. VI. — **Psychologie de Descartes.**

C'est le propre de l'homme d'être composé de pensée et d'étendue; aussi le double problème de la psychologie consiste-t-il à distinguer nettement l'âme du corps, et à expliquer la concordance de leurs opérations (1).

1. Et d'abord, la pensée étant toute l'essence de l'âme, il s'ensuit que celle-ci pense toujours et qu'elle ne peut cesser de penser sans cesser d'être.

La pensée a deux modes : l'un *passif*, qui est l'entendement, l'autre *actif*, qui est la volonté.

(1) Pour Descartes, il n'y a pas de psychologie détachée, qui serait indépendante de la métaphysique d'une part et de la physiologie de l'autre. Pour lui, les phénomènes de la nature humaine sont, ou tout intellectuels et métaphysiques, ou tout composés et mécaniques. Ou plutôt ils sont toujours et à la fois une série de *pensées* parallèle à une série de *mouvements*.

a) Aux modes passifs se rapportent les *idées* qui nous représentent la nature des choses, et les *passions* qui expriment plus ou moins confusément l'état intérieur de nos organes.

α) Les *idées* se distinguent en *adventices*, *factices* et *innées*, selon qu'elles sont directement produites en nous par les objets extérieurs, que nous les composons avec des éléments empruntés à différentes idées, ou enfin que l'âme les porte en elle-même et les tire de son propre fonds.

β) Descartes ramène toutes les *passions* à six : l'étonnement, la joie, la tristesse, l'amour, la haine et le désir.

b) Les deux actes propres de la volonté sont le *jugement* et la *décision*.

α) Par lui-même, l'entendement se borne à concevoir les idées des choses ; c'est à la volonté qu'il appartient de nier ou d'affirmer. L'erreur vient de ce que, par empressement, la volonté juge au delà de ce que perçoit l'entendement.

β) Les décisions de la volonté sont libres ; le libre arbitre consiste dans le pouvoir de se décider pour une chose ou pour une autre.

2. Quant à l'*union de l'âme et du corps*, la métaphysique cartésienne complique singulièrement le problème. En effet, entre une pensée qui n'est que pensée et une étendue qui n'est qu'étendue, aucun point de contact possible, et par suite, aucune action réciproque. Comment donc expliquer ce fait qu'à certains actes de l'âme répondent certains mouvements du corps, et qu'à certains états du corps répondent certaines impressions dans l'âme ?

Descartes a recours à un intermédiaire, ce sont les *esprits animaux*, sorte de fluide subtil qu'il compare au feu qui fait fermenter le foin nouvellement coupé, et bouillir le vin nouveau dans les cuves. Ce sont eux qui, affluant au cœur, le dilatent et font refluer le sang dans les artères. C'est par leur moyen que l'âme, qui réside dans la glande pinéale, exerce son action sur tout le corps, et ce sont leurs mouvements qui produisent dans l'âme les passions. Par l'effort de sa volonté libre, l'âme peut influer sur ces mouvements, non pour les produire ou les supprimer, mais pour en modifier le cours ; aussi reste-t-elle, en somme, maîtresse de ses actes et conséquemment susceptible de moralité.

ART. VII. — Critique de l'œuvre cartésienne.

Il importe de distinguer la *méthode* et le *système* de Descartes. Le système est aujourd'hui universellement abandonné ; la méthode seule a survécu, du moins dans son esprit, et, interprétée bénévolement, elle a encore sa valeur (1).

(1) Les diverses théories cartésiennes ont été critiquées à leur place dans le cours

§ 1. — Mérites de la réforme cartésienne.

1. Et d'abord, il faut reconnaître que le respect exagéré des autorités, les hypothèses ingénieuses mais gratuites, et bien des préjugés séculaires avaient encombré la science d'une foule de prétendus principes qui paralysaient sa marche. Par son doute méthodique, Descartes fait table rase de tous ces obstacles et, en proclamant l'évidence comme critérium universel et dernier de la certitude, il donne à la science sa véritable garantie.

2. Il faut avouer aussi que, en battant le scepticisme par ses propres armes, et en faisant jaillir la certitude du doute même, Descartes a fait preuve d'une singulière hardiesse et d'une véritable originalité. En fait, le scepticisme ne s'est jamais relevé du coup qu'il lui a porté; depuis lors la cause de la certitude est définitivement gagnée : le *cogito*, bien compris, fonde victorieusement la valeur objective de la pensée humaine.

3. Jusqu'à Descartes, la plupart des systèmes de philosophie, débutant par des considérations métaphysiques, donnaient à la science de l'homme un caractère *a priori* qui ne lui convient pas. En partant de l'existence propre et du fait de conscience, Descartes inaugure la méthode psychologique, et renouvelle, à vingt siècles de distance, la réforme opérée par Socrate au nom du *ἑνὸς θεοῦ σεαυτὸν* (1).

Est-ce à dire que tout soit irréprochable dans l'œuvre cartésienne? Assurément non; il faut reconnaître que la réaction a dépassé le but, et que souvent Descartes n'a corrigé un mal que pour tomber dans un autre.

§ 2. — Lacunes et exagérations.

L'erreur fondamentale de la réforme cartésienne, celle qui fausse presque tous les procédés de sa méthode et en vicie les résultats, c'est la prétention d'appliquer la déduction mathématique à tous les ordres de la connaissance. Là est la source première de cette tendance idéaliste qui caractérise toute sa philosophie. En effet, nous avons eu bien des fois l'occasion de le remarquer, toute fausse méthode a pour résultat fatal de dénaturer l'objet même auquel on l'applique, et la réalité concrète s'évanouit bientôt en pure abstraction, dès qu'on prétend la soumettre aux procédés des sciences abstraites.

1. Ainsi, quand Descartes prétend faire une loi absolue au

de cet ouvrage; nous y renvoyons, nous contentant d'apprécier ici la méthode et le système en général.

(1) Il est vrai que Descartes lui-même n'est guère fidèle à sa méthode; car, à peine est-il en possession du premier fait, qu'on le voit renoncer à l'observation, pour retourner à ces raisonnements géométriques dont la rigueur l'a séduit, et qu'il prétend appliquer indistinctement à toute la réalité.

savant d'aller toujours du simple au composé, d'expliquer les faits par leurs causes et les conséquences par les principes, il confond le monde réel et concret où tout est d'une complexité extrême, avec le monde idéal et abstrait des géomètres où tout est simple et clair.

En réalité, la principale difficulté dans les sciences de la nature est précisément de découvrir le simple sous la complexité des éléments, et de déterminer la cause dans l'infinie variété des phénomènes; c'est donc l'analyse, et non pas la synthèse, qui importe avant tout dans l'étude de ces sciences, et cette opération que Descartes regardait comme accessoire, est en fait presque toute leur méthode.

2. C'est encore cette erreur initiale qui conduit Descartes à ériger en critérium universel et dernier l'idée claire et distincte, alors qu'elle n'est valable que pour les seules vérités logiques et mathématiques. En effet, si l'on ne peut concevoir l'absurde, rien n'empêche de se représenter très clairement et très distinctement plusieurs choses évidemment fausses, comme, par exemple, que le soleil n'a qu'un pied de diamètre. L'idée claire et distincte ne garantit donc que la possibilité, non la réalité des choses pensées; et, quand Descartes affirme que *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*, ce ne peut être que de cette vérité purement formelle et idéale, qui fait abstraction de la réalité.

3. De là enfin le peu d'importance que Descartes attache à l'observation dans les sciences physiques et naturelles; c'est à peine s'il y voit un moyen de vérifier les détails et de suggérer au savant, parmi la multitude des effets qui découlent d'une même cause, quels sont ceux qu'il doit chercher à déduire.

Chose étrange, lui qui soutient que les lois de la nature dépendent d'un décret arbitraire du créateur, et que Dieu, absolument parlant, eût pu faire que deux plus deux soient cinq, il prétend déduire *a priori* toute la physique de l'idée d'étendue, en s'appuyant sur les perfections divines. Le problème qu'il se pose est celui-ci : étant données les perfections divines, comment Dieu a-t-il dû créer le monde? Il avoue bien une fois qu'il faut « recourir aux expériences pour choisir entre les diverses possibilités que la raison conçoit », mais il n'insiste pas sur une pensée si juste, preuve évidente qu'il n'en saisit pas la portée.

On comprend dès lors le mot de Voltaire : *au lieu d'étudier la nature, Descartes voulut la deviner*; et l'on s'explique comment un si grand mathématicien n'a été, en somme, qu'un médiocre physicien. V. Cousin en a donné la raison : *le démon de la géométrie fut le mauvais génie de Descartes* (1).

(1) Toutefois, il est juste de reconnaître que, en proclamant la nature mécanique

APPENDICE

Descartes et Bacon.

La philosophie moderne s'ouvre sur deux grands noms : Bacon et Descartes. Il est à remarquer que ce ne sont pas des hommes d'Eglise, comme étaient au moyen âge tous les philosophes et presque tous les savants; le premier est un homme d'Etat, grand chancelier d'Angleterre; le second est un gentilhomme français initié au métier des armes. L'un comme l'autre, ils comprennent les lacunes de la science de leur temps, la nécessité d'une réforme, et ils prétendent l'opérer en inaugurant une méthode nouvelle.

I. — En réalité, ils diffèrent plus qu'ils ne se ressemblent.

1. Ce qui frappe Bacon, c'est l'impuissance et la stérilité de la science; aussi les réformes qu'il propose visent-elles principalement la pratique. Son critérium est l'utilité dans les applications : *inter signa nullum magis certum quam quod ex fructibus* (Nov. Org., I); connaître les causes avant de produire les effets, voilà son ambition.

Descartes est plus spéculatif; il est plutôt frappé par l'incertitude de la science. Ce qu'il cherche par-dessus tout, c'est la vertu et l'intelligence des choses; son critérium est l'évidence.

2. Bacon est surtout physicien, et sa réforme porte presque exclusivement sur les sciences de la nature. Descartes est, avant tout, métaphysicien et géomètre : il prétend embrasser dans sa réforme tout l'ensemble de nos connaissances. Ce que le premier attaque avec le plus de violence, c'est l'abus du syllogisme et des hypothèses, c'est l'oubli de l'observation. Le second condamne de préférence la foi aveugle aux autorités; ce qu'il revendique avec le plus d'énergie, ce sont les droits de la raison personnelle à la libre recherche et au libre examen.

3. La méthode patronnée par Bacon est l'induction qui remonte des faits à leurs lois et à leurs causes; celle dont Descartes prétend généraliser l'usage est la déduction géométrique, qui descend des principes aux conséquences, qui explique les effets par les causes. Tous deux débutent sans doute par l'observation; mais Bacon part d'une multitude de faits patiemment constatés par la perception extérieure; tandis que Descartes tire toutes ses déductions du fait unique de l'existence propre perçue par la conscience.

4. Bacon n'a pas de système proprement dit, et ne veut pas en avoir; c'est à peine s'il se risque à présenter quelques exemples ou quelques applications, assez malheureuses du reste. Descartes n'est pas si réservé; il crée de toutes pièces un système qui embrasse toutes les connaissances humaines, et, après avoir débuté par le doute, il aboutit au dogmatisme le plus absolu.

En somme, la réforme de Bacon n'est que partielle; elle ne traite ni des questions de certitude, ni de l'origine de nos connaissances : elle n'a ni métaphysique, ni psychologie; voilà pourquoi, bien que venu le dernier, c'est Descartes qui a le plus de part au grand mouvement philosophique du XVII^e siècle et, par suite, le plus de droit au titre glorieux de fondateur de la philosophie moderne.

des phénomènes physiques, et en donnant le premier la formule exacte des deux grandes lois de l'inertie de la matière et de la conservation du mouvement (actuel ou potentiel, selon la correction de Leibniz), Descartes a déterminé avec précision le véritable objet de la physique, ainsi que le principe directeur de ses recherches. Sous ce rapport il peut être considéré comme le principal fondateur de la physique moderne, du moins dans la mesure où elle est fille du calcul.

II. Critique. — Du reste, ce n'est pas aux réformateurs qu'il faut demander la modération, et tout en reconnaissant le mérite de ces deux grands esprits, la critique impartiale a le devoir de formuler bien des réserves.

1. D'abord, l'un comme l'autre, ils exagèrent le rôle de la méthode en général au point de méconnaître les prérogatives du génie, et chacun d'eux est si pénétré des avantages de celle qu'il propose, qu'il conteste toute valeur à la méthode opposée. Ainsi, à force de vanter l'induction, Bacon devient injuste à l'endroit de la déduction et du syllogisme. De son côté, Descartes est tellement séduit par la rigueur de la déduction géométrique qu'il en vient à dédaigner l'analyse et l'observation des faits. Et cependant ils connaissaient sans doute l'un et l'autre la méthode *physico-mathématique* inaugurée si brillamment par Galilée; mais, aveuglés par l'esprit de système, ils ne savent pas en comprendre la portée. Bacon en rejette la partie mathématique qui lui donne sa rigueur et sa puissance; tandis que Descartes en rejette la partie expérimentale qui en est l'essence même. Tous deux ils citent Galilée, mais sans grande estime; Bacon se défie de ses expériences, et Descartes se borne à dire de lui qu'il a un peu mieux philosophé que les autres (1).

2. C'est encore un défaut commun aux réformateurs de condamner trop facilement ce qui a été dit et fait avant eux; de ne pas comprendre le rôle des autorités et le parti qu'en peuvent tirer les sciences. Bacon les compare plaisamment aux sultans du sérail qui inaugurent leur règne en étranglant tous leurs frères. D'autre part, il est pénible d'entendre Descartes déclarer à Gassendi « qu'il ne s'inquiète pas même de savoir s'il y a eu des hommes avant lui, et qu'il va philosopher comme s'il était seul au monde ». Le châtimement ordinaire de ceux qui ne veulent rien savoir de ce qui a été dit avant eux, est de dire des choses que personne ne répétera après eux. C'est la loi du talion.

3. En définitive, Bacon et Descartes personnifient la double tendance de l'esprit humain, le double courant qui partage toute l'histoire de la philosophie : la tendance *empirique* qui s'absorbe dans l'analyse de l'individu et dans l'observation du fait, et la tendance *idéaliste* qui va droit à l'absolu et à l'idée sans se préoccuper assez de la réalité contingente; et l'on prévoit que celle-ci aboutira tôt ou tard à la négation du réel ou à son absorption en Dieu, de même que la méthode qui prétend tout tirer de l'expérience conduira fatalement à la théorie de la *table rase* et aux vues étroites du sensualisme.

CHAPITRE III

LES CARTÉSIENS FRANÇAIS

Descartes exerça une influence considérable sur son temps, en France surtout, et l'on peut dire que, au point de vue des idées, c'est la philosophie cartésienne qui donne au XVII^e siècle son caractère et sa physionomie propre.

(1) Descartes reproche à Galilée de n'avoir pas, avant tout, déterminé l'essence de la pesanteur pour en déduire les effets par voie de conséquence logique. Or le mérite de Galilée est précisément d'avoir suivi le procédé inverse. Les lois mécaniques de Galilée sont restées dans la science, tandis que les spéculations de Descartes ont disparu depuis longtemps (Th. H. Martin).

ART. 1. — **Disciples de Descartes.**

Parmi les disciples de Descartes, il en est qui se bornent à reproduire servilement sa pensée et se permettent à peine quelque commentaire timide; tels sont Clerselier, Rohault, Sylvain Régis et quelques autres.

Mais on compte aussi plusieurs esprits supérieurs et indépendants, qui ne craignent pas de faire un choix dans l'héritage du maître et de corriger ce qu'ils jugent excessif.

Les uns développent avec plus ou moins d'originalité et de bonheur certaines théories de Descartes; les autres se bornent à lui emprunter sa méthode et son esprit pour exposer et défendre les vérités morales et religieuses. Les plus célèbres sont : Arnauld, Pascal, Bossuet, Fénelon et Malebranche.

1. **Arnauld** (1612-1694), l'une des colonnes de Port-Royal et du jansénisme, celui qu'on a appelé *le grand Arnauld*, est l'auteur de deux ouvrages philosophiques : une *Logique, ou Art de penser*, composée, en collaboration avec Nicole, selon l'esprit cartésien, et un *Traité des vraies et des fausses idées*, où il réfute tout à la fois les *idées innées* de Descartes, la *vision en Dieu* de Malebranche et les *Idées représentatives* de Locke, pour se ranger à la théorie d'Aristote et des scolastiques.

2. **Pascal** (1623-1662) est un disciple très indépendant de Descartes. Il se passionne d'abord pour les sciences et la philosophie; mais vers la fin de sa vie, son esprit se fausse sous l'influence des idées jansénistes, en même temps que son caractère s'assombrit. Sans être précisément sceptique, comme on l'en a accusé, il abuse du doute méthodique, et insiste avec une amère complaisance sur les faiblesses de la raison humaine, dans le but de faire ressortir la nécessité de la foi. Cette tactique, dangereuse pour la raison et pour la foi elle-même, sera érigée en système par Huet, évêque d'Avranches (1630-1721). (Voir T. I, *la Croyance*).

3. **Bossuet** (1627-1704) est, au point de vue philosophique, un esprit sobre, modéré, éminemment raisonnable, dont le cartésianisme est tempéré par de larges emprunts faits à saint Thomas et à Aristote. Il a composé pour l'éducation du Dauphin plusieurs ouvrages philosophiques fort estimés, quoique peu originaux. Les principaux sont : *La connaissance de Dieu et de soi-même*, et une *Logique*.

4. **Fénelon** (1651-1715), d'un cartésianisme beaucoup plus prononcé, ressuscite la théorie platonicienne de l'intuition rationnelle et directe de Dieu, alors que Descartes lui-même voyait dans l'idée de Dieu le résultat d'une *conception* plutôt que d'une *vision*. Entre autres ouvrages très connus, composés pour l'éducation

du duc de Bourgogne, Fénelon a écrit un *Traité de l'existence de Dieu*.

5. Mais le disciple le plus célèbre de Descartes, et disons-le, le plus aventureux, c'est incontestablement Malebranche : aussi demande-t-il à être étudié à part.

ART. II. — Malebranche (1638-1715).

Le P. Malebranche, de la Congrégation de l'Oratoire, naquit à Paris en 1638 et y mourut en 1715. Ce fut la lecture du *Traité de l'homme* de Descartes qui lui révéla presque subitement sa vocation philosophique. Il adopte, non seulement la méthode, mais aussi la plupart des théories cartésiennes, dont il exagère encore les tendances idéalistes. Ses maîtres préférés sont, avec Descartes, Platon et saint Augustin ; quant à Aristote, il se montre envers lui d'une hostilité qui va jusqu'à l'injustice. Les fréquentes incursions qu'il fait sur le domaine de la théologie donnent à sa philosophie un caractère mystique. Du reste, profond métaphysicien, Malebranche est doué d'une remarquable puissance d'analyse et d'un style séduisant qui rappelle La Bruyère. Ses principaux ouvrages sont : la *Recherche de la vérité*, et des *Méditations chrétiennes et philosophiques*.

Les théories propres à Malebranche sont, outre l'*optimisme*, sur lequel nous ne reviendrons pas, la *vision en Dieu* et les *causes occasionnelles*.

§ 1. — La théorie de la vision en Dieu

Les cartésiens, partant du dualisme irréductible entre la pensée et l'étendue, sont incapables de les unir directement dans la connaissance sensible ; de là pour eux la nécessité de recourir à un intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur. Pour Malebranche, cet intermédiaire n'est autre que Dieu même.

1. D'après lui, le néant ne pouvant être pensé, tout ce à quoi nous pensons existe, du moins au moment que nous y pensons. Donc, quand nous pensons à un cercle, par exemple, nous percevons une réalité ; autrement nous ne penserions à rien. Cette réalité est l'*idée* de cercle, entendue au sens platonicien. Or le lieu de toutes les idées, le fondement de toutes les réalités ne peut être que Dieu même ; et, comme nous ne voyons les choses que dans leurs idées, il s'ensuit que nous voyons tout en Dieu. Quant à Dieu lui-même, nous le voyons, non plus dans son idée, mais immédiatement dans son être, qui nous est plus intimement présent que nous ne le sommes à nous-mêmes (1).

(1) Aussi Malebranche ne donne-t-il aucune preuve de l'existence de Dieu. C'est là

2. Dès lors, le monde matériel ne concourt en rien à notre connaissance du monde intelligible. Bien plus, de quel droit affirmons-nous son existence? Ce n'est pas par démonstration, car rien ne prouve sa nécessité; mais uniquement par l'autorité de la révélation. C'est la foi qui, en nous apprenant que Dieu a créé le ciel et la terre, nous assure de l'existence des créatures : exagération de la pensée cartésienne, qui fait reposer sur la véracité divine notre certitude de l'existence du monde extérieur.

3. On voit combien une pareille théorie favorise l'idéalisme; on peut même dire qu'elle mène droit au panthéisme.

En effet, si toutes nos idées des choses créées ne sont que des formes diverses de l'idée de Dieu; si Dieu est l'objet radical de toutes nos idées; comme, d'autre part, nous affirmons nos idées des choses elles-mêmes, il s'ensuit que celles-ci ne sont en définitive que des aspects de Dieu même et qu'elles n'ont de réalité qu'en Dieu.

§ 2. — L'occasionalisme.

Un autre défaut général du cartésianisme est de diminuer l'activité des créatures au profit du Créateur. Malebranche va encore exagérer ce défaut et le pousser à ses dernières conséquences.

1. D'après lui, Dieu ne peut créer de véritables causes : car ce serait communiquer aux créatures quelque chose de sa puissance, et en faire de véritables dieux (1).

Il n'y a donc qu'une seule cause possible, Dieu; les créatures ne sont et ne peuvent être pour lui que des *occasions* d'agir, ou, comme dit Malebranche, des *causes occasionnelles*. Ni les esprits, ni les corps n'agissent donc proprement; ils *sont agis*, et l'ordre qu'on admire dans le monde résulte de l'accord qui règne entre les inclinations des esprits et les mouvements des corps, mouvements et inclinations dont Dieu est l'unique auteur.

2. C'est au moyen de cette théorie que Malebranche prétend résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps. En réalité, ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme n'agit sur le corps; c'est Dieu qui meut le corps à l'occasion des volontés et des désirs de l'âme,

pour lui un *primum cognitum* par lequel et dans lequel nous connaissons tout le reste. Nous n'en avons pas seulement l'idée innée, comme le pensait Descartes, nous en avons la *vision* immédiate, intuitive.

(1) La fausseté d'une pareille assertion est évidente. La seule causalité que Dieu ne puisse communiquer à la créature, c'est la *causalité première*, autrement dit, la *toute-puissance*. Hors de là, il peut lui communiquer une causalité très véritable et vraiment efficace, bien qu'essentiellement distincte et toujours dépendante de la sienne : c'est la *causalité seconde*. Ainsi entendue, l'existence des causalités créées, loin de porter atteinte à la toute-puissance de Dieu, ne fait que prouver l'excès de sa bonté.

Comme le dit saint Thomas, *non propter defectum virtutis suæ, sed propter abundantiam bonitatis suæ, dignitatem causalitatis creaturis communicavit* (*Somme théol.*, I, 22, 3). « Dieu, remarque un philosophe contemporain, est un ouvrier d'ouvriers et non un ouvrier d'œuvres » (A. Fouillée).

et qui excite dans l'âme des émotions et des désirs à l'occasion des états du corps et des organes : bref, Dieu seul est cause réelle et immédiate de ces phénomènes comme de tous ceux qui se passent dans l'univers.

En résumé, d'après Malebranche, Dieu n'est pas seulement l'*unique objet de notre connaissance* ; il est encore l'*unique cause de tous nos actes*. Dieu est la cause universelle ; il fait tout en nous, comme nous voyons tout en lui. La créature disparaît donc de plus en plus ; elle n'est pas connaissable en elle-même ; elle n'est pas vraiment agissante. Dès lors, a-t-elle encore une réalité substantielle, et n'est-elle pas plutôt un mode de la cause unique ? On le voit, ici encore, nous touchons de bien près au panthéisme, et Malebranche ne fait que préparer Spinoza (1).

CHAPITRE IV

SPINOZA (1632-1677)

ART. I. — Vie de Spinoza et caractère de sa philosophie.

1. Baruch Spinoza naquit à Amsterdam en 1632, d'une famille de marchands ; il était d'origine portugaise et juif de religion. La lecture des œuvres de Descartes lui inspira le goût des études philosophiques, auxquelles il se livra désormais avec passion. Ayant été solennellement excommunié par les rabbins pour avoir nié l'autorité divine des Écritures, il se réfugia à La Haye, après avoir changé son nom de Baruch en celui de Bénédict, et y vécut dans la retraite, employant son temps à méditer sur la philosophie, et à polir des verres d'optique afin de subvenir à ses modestes besoins.

Bien malgré lui, il ne tarda pas à devenir célèbre. Leibniz le visita à son retour de Paris, et, quand les Français pénétrèrent en Hollande, le grand Condé voulut le voir. Spinoza se rendit, en effet, au camp français, ce qui lui valut d'être traité comme espion par les Hollandais. Louis XIV lui fit offrir une pension, et l'Électeur palatin lui proposa la chaire de philosophie de Heidelberg. Spinoza refusa tout et mourut dans la pauvreté, d'une maladie de poitrine, à l'âge de quarante-cinq ans.

2. Le premier ouvrage de Spinoza fut une *Démonstration des principes de Descartes* ; il écrivit ensuite son *Tractatus theologico-politicus*, qui n'est qu'une tentative, si souvent renouvelée depuis, d'exégèse rationaliste de la Bible. Enfin, son *Ethica ordine geome-*

(1) On connaît la critique que Bossuet porta sur les œuvres de Malebranche. Elle tient en trois mots : *pulchra, nova, falsa*.

trico demonstrata, qui ne parut qu'après sa mort, contient toute la métaphysique. Elle est divisée en cinq parties : 1° de Dieu ; 2° de la nature et de l'origine de l'esprit ; 3° de l'origine et de la nature des passions ; 4° de l'esclavage humain, ou de la force des passions ; 5° de la puissance de l'entendement, ou de la liberté humaine.

3. Quant au *caratère général* de sa doctrine, Spinoza pousse à l'extrême la prétention cartésienne d'appliquer à la philosophie la méthode mathématique. Il déclare expressément dans son *Éthique* (*ordine geometrico demonstrata*), qu'il va analyser les actions et les appétits des hommes « comme s'il était question de lignes, de plans et de solides ». Et de fait, il procède en tout à la manière des géomètres, par définitions, axiomes, théorèmes et corollaires ; de là son dédain de l'expérience et de l'observation. On ne peut nier que ce soit là autant de traits qui lui sont communs avec Descartes.

Il faut reconnaître cependant que cette méthode de déduction à outrance se justifie mieux dans le système de Spinoza que dans celui de Descartes ; car celui-ci admettait la contingence absolue des lois physiques et même mathématiques, tandis que, pour Spinoza, tout émane de l'être nécessaire et se développe par une nécessité absolue, inhérente à sa nature. *Non datur contingens in rerum natura*.

4. Le fond de la philosophie spinoziste est le panthéisme par immanence ; et, ici encore, on peut dire avec Leibniz que Spinoza n'a fait que pousser à l'extrême les suites de la doctrine cartésienne qui ôte la force et l'action aux créatures.

En effet, par la conception toute passive de la matière et par l'opposition qu'il établit entre l'étendue et la pensée, Descartes ne peut plus admettre d'action réciproque entre les âmes et les corps ; c'est là une première brèche faite à l'activité des créatures. Malebranche fait un pas de plus, en déniaut à la créature toute causalité proprement dite, pour n'y voir qu'une occasion de l'action divine. Enfin Spinoza, appliquant à Dieu lui-même cette impossibilité d'agir hors de soi, ne voit plus en lui que la cause immanente du monde. Il refuse aux créatures, non seulement l'activité, mais la réalité même, pour en faire de pures apparences, des *modes* de la substance unique qui est Dieu.

ART. II. — Métaphysique de Spinoza.

1. Spinoza, ayant posé comme un principe incontestable que « tout ce qui est et tout ce qui peut être conçu comme existant se ramène nécessairement aux trois catégories de substance, d'at-

tribut et de mode », formule trois définitions qui contiennent en germe toute sa métaphysique :

« J'entends par *substance* ce qui est en soi, conçu par soi, et qui n'a besoin de rien autre pour exister et pour être conçu (1).

« J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

« J'entends par *modes* les affections (ou modifications) de la substance, autrement dit, ce qui existe dans autre chose et est conçu au moyen de cette chose. »

2. Ces définitions étant formulées *a priori*, Spinoza s'applique à en déduire ce qu'elles contiennent.

La substance existant par elle-même, il s'ensuit qu'elle est *nécessaire, éternelle, infinie*, et par conséquent *unique*, car deux infinis répugnent.

Mais qui prouve que cette substance ne puisse créer d'autres substances contingentes et imparfaites quoique réelles? Spinoza croit pouvoir le démontrer ainsi : La substance, dit-il, ne peut donner ce qu'elle n'a pas, et par suite, ne saurait créer des êtres différents d'elle-même, possédant des attributs distincts de ceux qu'elle possède. D'autre part, elle ne peut pas davantage donner ce qu'elle a et créer des êtres semblables à elle-même; autrement elle produirait d'autres infinis, ce qui répugne (2). La substance est donc nécessairement improduite, unique, éternelle, infinie, elle est Dieu même. Aussi Spinoza ajoute-t-il : *J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime à sa manière son essence éternelle et infinie.*

Or un tel être existe nécessairement, car il serait contradictoire de le concevoir infiniment parfait et non existant. Donc il ne saurait y avoir d'autre substance que Dieu, et tout le reste ne peut exister ni être conçu que comme mode ou attribut de cette substance unique qui est Dieu. Et voilà comment Dieu, qui ne peut rien produire hors de soi, se trouve être la cause immanente de toutes choses. *Deus est rerum omnium causa immanens, non vero transiens* (Éthique).

(1) Descartes lui aussi définissait la substance : *Ce qui est en soi, conçu par soi, et n'a besoin d'aucune autre chose pour exister*, afin de la distinguer du mode et des qualités qui existent en un autre comme en un sujet d'inhésion; mais Spinoza prend ces mots au sens absolu, et par substance il entend ce qui est improduit et porte en soi sa raison d'être. On conçoit que, d'une pareille définition, il lui sera facile de conclure à la nécessité et à l'éternité de la substance, et par suite, à son identification avec Dieu.

(2) Le sophisme est évident; car, de ce qu'une cause ne peut donner ce qu'elle n'a pas, ni produire un effet plus parfait qu'elle, il ne s'ensuit point qu'elle doive nécessairement donner tout ce qu'elle a et produire un être aussi parfait qu'elle-même.

Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il doit toujours y avoir au moins autant de perfection dans la cause que dans l'effet.

Cette action de Dieu en lui-même et sur lui-même est *libre* : non pas, sans doute, que Dieu puisse agir ou ne pas agir, mais en ce sens qu'il n'est pas nécessité *par un autre, mais par lui-même*, en vertu d'une loi nécessaire et inhérente à sa propre nature.

Du reste, Dieu n'est pas un être personnel ; car tout *moi* implique une distinction, une opposition avec un *non-moi*, et par suite, quelque détermination, qui fait qu'il est ceci et non pas cela. Or toute détermination, étant une limitation, est incompatible avec la nature infinie de Dieu (1).

3. La substance qui est Dieu renferme donc une infinité d'attributs infinis ; mais nous n'en connaissons que deux : l'*étendue* et la *pensée*. Ce sont là deux aspects différents de la substance unique *Dieu*, qu'ils expriment chacun à leur manière (2).

A leur tour, ces deux attributs sont exprimés par les *modes*. Les modes considérés chacun séparément sont finis, mais ils existent en nombre infini, et leur ensemble constitue ce que nous appelons le monde.

Les corps sont des modes de l'*étendue*, et les âmes, des modes de la *pensée* infinie. Ces deux séries de modes sont parallèles et inséparables, en ce sens que chaque mode de la pensée correspond à un mode de l'*étendue*, et réciproquement. Comme le dit Spinoza, *ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum*. Les corps et les âmes qui nous apparaissent en nous et autour de nous, ne sont donc pas des substances véritables, mais des modes fugitifs des attributs divins.

Toute la métaphysique de Spinoza peut ainsi se résumer dans cette formule de l'*éthique* : *il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés*.

4. En réalité, Dieu et le monde ne sont donc qu'une seule et même chose ; il n'y a entre eux qu'une différence de point de vue. Dieu est la *nature naturante*, comme parle Spinoza (*natura naturans*), c'est-à-dire la nature considérée comme cause immanente et permanente de toutes choses : sous ce rapport, elle comprend la substance et ses attributs ; tandis que le monde est la *nature naturée* (*natura naturata*), c'est-à-dire l'ensemble des modes finis et transitoires qui expriment les attributs divins.

Il suit de là que le monde considéré séparément n'a pas de substance propre, mais se réduit à des modes fugitifs, à des

(1) Nous avons réfuté ces propositions en discutant les objections panthéistes (Voir ci dessus, p. 520 et suiv.).

(2) On pourrait demander à Spinoza comment il déduit *a priori* l'existence de ces deux attributs. D'ailleurs, la pensée étant par définition la négation même de l'*étendue*, ces deux attributs sont exclusifs l'un de l'autre, et dès lors on ne saurait les mettre dans un être simple comme Dieu, sans faire de lui un être contradictoire. Mais nous l'avons dit ailleurs, la contradiction est l'essence même du panthéisme.

phénomènes passagers, et que, d'autre part, Dieu n'a pas de réalité, si l'on fait abstraction des modes qui le déterminent.

Tel est le panthéisme de Spinoza. Il constitue, on le voit, un système compact rigoureusement déduit d'une première définition de la substance.

ART. III. — Psychologie de Spinoza.

La psychologie de Spinoza n'est qu'une conséquence nécessaire de sa métaphysique, et la nature de l'homme se déduit de la nature de Dieu.

1. L'homme, composé de corps et d'âme, n'est en réalité qu'une double série de *modes* parallèles de l'étendue et de la pensée divines. L'âme est une série de phénomènes de pensée (idées, imaginations, volitions), correspondant et se rapportant à une série de phénomènes d'étendue (figure, repos, mouvement), qui est le corps, en sorte que l'âme humaine peut se définir : l'idée d'un corps humain, *mens est idea corporis*.

Cette correspondance nécessaire entre les phénomènes d'étendue et les phénomènes de pensée, explique pourquoi la *sensation*, qui est un phénomène corporel, coïncide avec la *perception*, qui est un phénomène mental, et pourquoi le développement intellectuel s'opère parallèlement au développement physique.

2. Spinoza distingue trois degrés dans la connaissance.

a) L'*imagination* qui, n'atteignant que les phénomènes et les *modes* fugitifs, ne nous fournit que des idées confuses, purement relatives et sans aucune valeur scientifique ;

b) L'*entendement*, qui s'élève par le raisonnement jusqu'aux causes et aux *attributs*, nous donne des idées claires, rigoureuses et vraiment scientifiques ;

c) Enfin la *raison*, qui, par l'*intuition*, parvient jusqu'aux premiers principes, jusqu'à l'être et à la *substance*, constitue la connaissance parfaite, adéquate, absolue. Travailler à convertir nos idées confuses et incomplètes en idées claires et adéquates, à nous élever des idées particulières aux idées générales, et de là jusqu'à l'idée universelle de *substance*, qui nous permet de contempler la réalité sous son vrai jour de nécessité et d'éternité, *sub specie æterni*, tel est pour Spinoza le grand précepte de la logique, et aussi de la morale.

3. Sa théorie de l'*activité* correspond, en effet, à celle de la connaissance. Spinoza commence par poser cette loi fondamentale de toute activité finie : *Toute chose, autant qu'il est en elle, tend à persévérer dans son être*. Cette tendance, qui est consciente en nous, s'appelle *volonté* quand elle se rapporte exclusivement à

l'âme, et *appétit* ou désir quand elle se rapporte à l'âme et au corps tout ensemble.

a) Le désir est le principe de toutes les passions. Est-il favorisé, il produit la *joie*, qui est le sentiment du passage d'une perfection moins grande à une perfection plus grande; est-il contrarié, il engendre la *tristesse*, qui est le sentiment du passage d'une perfection plus grande à une perfection moins grande.

Lorsque à ces sentiments s'associe l'idée de l'objet extérieur qui les produit, la joie devient *amour*, et la tristesse, *haine*. L'amour pousse nécessairement à se rendre et à se conserver présente la chose aimée, comme la haine porte à écarter et à détruire la chose haïe.

Toute cette théorie de la passion est remarquable

b) Quant à la *volonté*, elle correspond aux idées claires de la raison, comme la passion correspond aux idées confuses de l'imagination. Spinoza nie le libre arbitre; notre volonté n'étant qu'un mode de la pensée divine, c'est Dieu qui veut en nous; or, Dieu ne saurait vouloir autre chose que ce qu'il veut.

Comment donc expliquer la croyance universelle au libre arbitre? Elle est une pure illusion résultant de la conscience de nos actions, jointe à l'ignorance des causes qui nous déterminent. En réalité, l'homme est un *automate spirituel* (cf. T. I, Psych., p. 349).

ART. IV. — **Morale et politique de Spinoza.**

La philosophie de Spinoza est sans doute une philosophie universelle; mais elle est avant tout une théorie de la conduite et de la vie, *Ethica*. Spinoza déclare lui-même qu'il faut rejeter comme inutile tout ce qui, dans les sciences, ne sert pas à nous conduire à notre fin.

§ 1. **Morale.** — On se demandera comment il peut être question de morale dans un système où toutes les actions sont régies par un mécanisme inflexible, où chacun subit nécessairement la loi de sa nature, où il n'y a ni liberté, ni responsabilité.

1. Spinoza reconnaît, en effet, qu'il n'y a ni bien ni mal en soi et absolument; que, la nécessité gouvernant toutes choses, tout ce qui arrive se trouve justifié par le fait même de son existence; que, l'homme étant incapable de faire autre chose que ce qu'il fait, il n'y a proprement ni responsabilité, ni devoir, ni mérite, ni sanction : « De même que le poisson est fait pour nager et l'oiseau pour voler, le sage a le droit de faire ce que la raison lui dicte, et, de son côté, l'insensé a le droit de faire tout ce que l'appétit lui conseille; car l'un et l'autre vivent selon leur nature. »

Et si l'on demande à Spinoza ce que devient la justice, il répond

qu'il n'y a pas plus d'analogie entre la justice humaine et la justice divine qu'il n'y en a entre le chien, animal aboyant, et le chien, constellation céleste.

Il n'en est pas moins vrai que le sage qui domine ses passions est heureux, tandis que l'insensé qui s'en fait l'esclave est profondément malheureux. Il faut donc admettre que notre bonheur est intimement et nécessairement lié à la *vie raisonnable*, et, par suite, que certaines choses peuvent être appelées bonnes et utiles, et d'autres, mauvaises et nuisibles, selon qu'elles augmentent ou diminuent notre perfection, et deviennent ainsi pour nous des sources de joie ou de tristesse. *Etre convaincu de cette vérité*, dit Spinoza, *c'est être nécessité à vivre selon la raison*. Là est toute la morale.

2. Il s'ensuit que l'unique moyen de nous affranchir de l'esclavage des passions et de nous élever à la vie de la raison, c'est la science. C'est elle qui nous apprend à conformer nos désirs et nos pensées à l'ordre du monde, à nous identifier avec l'universelle nécessité, en quoi consiste la vraie liberté; à acquérir des idées claires et adéquates, à envisager les choses et nous-mêmes au point de vue de l'éternité, et à parvenir ainsi jusqu'à la connaissance de la *substance*, c'est-à-dire de Dieu. Or connaître Dieu, c'est ne faire qu'un avec lui, c'est posséder la *béatitude*, cette inaltérable tranquillité d'âme qui exclut la haine, la colère, l'envie, la crainte, etc., et qui est le partage du vrai sage.

3. La *vie selon la raison* ne met pas seulement l'ordre dans l'individu, mais encore dans la société. En effet, ce qui divise les hommes, c'est l'appétit, la passion; car elle porte vers des objets dont la possession ne saurait être partagée. Au contraire la raison les unit; car l'objet de la raison est Dieu, qui se donne à tous tout entier sans se perdre, bien plus, qui s'accroît, pour ainsi dire, par une possession commune.

Telle est dans ses grandes lignes la morale de Spinoza; inutile de faire ressortir l'étroite parenté qui l'unit à celle du Portique.

L'une et l'autre tiennent en cette formule contradictoire : Tâche de te conformer au grand Tout, bien que cela ne dépende pas de toi, car si tu n'y réussis pas, tu seras écrasé.

— « La sagesse est une méditation de la mort », disait Socrate, μελέτη θανάτου; au contraire, reprend Spinoza, elle est une méditation de la vie, *sapientia meditatio vitæ, non mortis* : de fait, tout panthéisme nie la mort.

§ 2. Politique. — Dans l'état de nature il n'y a pas d'autre droit que la force : c'est la guerre de tous contre tous; mais l'homme ne tarde pas à comprendre que son plus grand intérêt est dans

l'état de paix et de société avec ses semblables : d'où le *pacte social*. Jusqu'ici Spinoza est d'accord avec Hobbes.

Il s'en écarte, en ce que, d'après lui, ce pacte social ne consiste pas dans une aliénation totale de la puissance individuelle. Comment en effet l'individu pourrait-il, par exemple, céder à un autre le pouvoir qu'il a de penser ce qui lui plaît?

D'autre part, il prétend que le meilleur gouvernement et le plus stable, n'est pas le *despotisme* d'un seul, comme le voulait Hobbes, mais la *république*, c'est-à-dire le gouvernement fondé sur la volonté de tous.

Au reste, l'idée de la vraie liberté est absente de la politique de Spinoza comme de sa morale; aussi ne saurait-il admettre de droits et de devoirs proprement dits.

APPENDICE

Le cartésianisme de Spinoza.

Plusieurs auteurs ont prétendu avec V. Cousin que, entre le cartésianisme et la philosophie spinoziste, les analogies sont purement superficielles et accidentelles; d'autres au contraire soutiennent avec Leibniz que Spinoza n'a fait en somme que *cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes*.

Qu'en est-il, et dans quelle mesure peut-on affirmer que Spinoza soit cartésien?

I. Méthode. — 1. Il est évident que Spinoza se rapproche de Descartes par l'application qu'il fait de la méthode mathématique à toutes les parties de la philosophie. Lui aussi il prétend que « les lois et les règles de la nature, suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes, et, en conséquence, qu'on doit expliquer toutes choses par une seule et même méthode ».

De là son dédain de l'observation et le peu de cas qu'il fait des autorités et des philosophes qui l'ont précédé. *Non multum apud nos valet auctoritas Platonis, Aristotelis et Socratis*, ose-t-il écrire dans son *Éthique*. Or on ne peut nier que ce soient là autant de traits qui lui sont communs avec Descartes.

2. Toutefois, si Descartes et Spinoza sont d'accord en principe pour suivre en toutes choses la méthode mathématique, il y a entre eux cette différence, que le premier s'en écarte souvent dans la pratique, tandis que le second prétend l'appliquer dans toute sa rigueur.

En effet, Descartes procède sans doute par déduction, mais, en réalité, les idées maîtresses d'où il part lui sont fournies par l'observation. Ainsi, c'est du fait de la *pensée* propre, perçue par la conscience, qu'il prétend tirer toute sa psychologie, c'est de l'idée de *parfait*, reconnue présente en lui-même, qu'il déduit toute sa théodicée; enfin, cette idée d'*étendue*, irréductible à la pensée, et de laquelle il croit pouvoir déduire la cosmologie et toutes les lois de la nature, existe encore en lui à l'état de fait constaté. La méthode cartésienne est donc *psychologique*, du moins dans son principe.

Au contraire, celle de Spinoza est proprement *ontologique*, *a priori*, et

rigoureusement *géométrique*. Spinoza ne se contente pas de déduire ; les notions elles-mêmes qui lui servent de point de départ et de principe, sont de pures conceptions de son esprit, des définitions formulées *a priori*, il le croit du moins : ainsi l'idée de *substance*, la définition de l'*attribut* et du *mode* ; partout il affiche la prétention de se passer de toute donnée expérimentale. Il déclare dans son *Éthique* (*more geometrico demonstrata*) qu'il va analyser les actions et les appétits des hommes comme s'il était question de lignes de plans et de solides ; et de fait, il procède par définitions, axiomes, théorèmes, corollaires, etc. Son éthique est, comme on l'a dit, un traité de géométrie sans figures.

Nous pouvons donc dire que, sous le rapport de la *méthode*, Spinoza est bien réellement cartésien, mais, ajoutons-le, d'un cartésianisme exagéré et poussé à l'extrême. Montrons qu'il n'en est pas autrement du *système* et des idées.

II. Système. — 1. Il faut bien le reconnaître, c'est à Descartes que Spinoza emprunte sa définition de la *substance*, ainsi que sa double catégorie de *pensée* et d'*étendue*. Comme lui, Spinoza voit dans la *clarté* et la *distinction* de l'idée la marque infallible de sa vérité ; il propose plusieurs règles de sagesse pratique, qui rappellent les règles cartésiennes de la morale provisoire, par exemple, de mettre nos discours à la portée du vulgaire, de ne prendre de plaisir qu'autant qu'il est nécessaire pour le soutien de la vie, etc. Et il n'y a rien là d'étonnant, car c'est la lecture du *Discours de la Méthode* qui a décidé de la vocation philosophique de Spinoza, et le premier ouvrage qu'il ait publié est précisément une *Démonstration des principes de Descartes*.

2. Toutefois, les divergences sont profondes entre Spinoza et Descartes. Celui-ci maintient la distinction substantielle de Dieu et du monde ; celui-là les identifie pour ne voir dans le monde qu'une apparence, une pure modification de la substance divine. Le système cartésien est en somme un spiritualisme sincère tendant à l'idéalisme, tandis que celui de Spinoza est l'expression la plus complète du panthéisme.

4. Et cependant, ici encore, on peut, en y regardant de près, découvrir bien des liens de parenté entre les deux doctrines, et comme dit Leibniz, *bien des graines de cartésianisme*, que Spinoza se borne à cultiver.

3. En effet, par son dualisme irréductible de la pensée et de l'étendue, qui ne permet plus aucune action réciproque entre l'esprit et la matière, le système cartésien compromet gravement l'activité de la créature. En urgeant un peu les conséquences qui en découlent, Malebranche en viendra à la supprimer pour ne plus admettre d'autre cause que Dieu. Mais un être qui n'est ni actif, ni connaissable en soi, mérite-t-il encore le nom de substance ? Spinoza le nie, non sans quelque raison, pour ne plus voir dans la créature qu'un mode de la substance unique qui est Dieu ; et voilà par quelles étapes successives le panthéisme a pu sortir de l'idéalisme.

Concluons : si l'on ne peut nier que Spinoza soit disciple de Descartes, il faut du moins avouer qu'il a été un disciple téméraire et infidèle et que le spinozisme n'est, selon le mot de Leibniz, qu'un *cartésianisme immodéré*.

Si l'on nous permet ce rapprochement, nous dirons que Spinoza est à Descartes ce que Hobbes a été à Bacon. Ces deux géomètres n'ont fait que tirer les conséquences extrêmes des principes posés par leurs maîtres ; avec Spinoza l'idéalisme cartésien aboutit au panthéisme, de même que Hobbes fait dégénérer l'empirisme baconien en grossier matérialisme.

DEUXIÈME PÉRIODE

LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE

Au dix-huitième siècle, c'est l'empirisme de Bacon qui prend peu à peu la place de l'idéalisme cartésien. Durant cette période, les questions de métaphysique, remises en honneur par Descartes, semblent perdre de leur intérêt, pour céder le pas aux études de psychologie expérimentale, et l'on voit la philosophie spéculative se concentrer presque tout entière autour du problème de l'origine de la connaissance.

Toutefois l'idéalisme ne disparaît pas complètement ; il profite de cette réaction empirique pour se tempérer, s'assagir et revêtir une forme plus modérée dans la philosophie de Leibniz.

Pour embrasser dans son ensemble cette renaissance de l'empirisme baconien, il importe de remonter jusqu'à Locke, qui en a été le véritable promoteur, et de rechercher dans sa philosophie les germes du sensualisme de Condillac, qui domine en France au dix-huitième siècle, comme aussi de l'idéalisme et du phénoménisme, auquel aboutissent en Angleterre Berkeley et Hume.

CHAPITRE PREMIER

J. LOCKE (1632-1704)

ART. I. — Vie de Locke ; ses ouvrages et caractère de sa philosophie.

§ 1. **Sa vie.** — 1. John Locke naquit en 1632 près de Bristol. A l'âge de vingt ans, ayant terminé ses études, il se rend à Oxford où il se familiarise avec la philosophie de Descartes et, après quelques hésitations, se décide pour la médecine, qu'il étudie beaucoup sans jamais l'exercer. Il fit plusieurs voyages à Berlin comme secrétaire d'un grand seigneur anglais, puis en France, notamment à Montpellier, où il séjourna quelque temps.

A l'âge de trente-quatre ans, il s'attacha à W. Ashley, qui devint plus tard grand chancelier et comte de Shaftesbury ; mais celui-ci,

ayant été accusé de favoriser le complot du duc de Monmouth, fut obligé de se réfugier en Hollande où il mourut. Locke suivit son protecteur dans l'exil, et ne revint dans sa patrie qu'en 1688, lorsque Guillaume d'Orange fut monté sur le trône d'Angleterre. Ce prince le reçut avec honneur et lui confia plusieurs charges importantes.

En 1700, Locke rentra dans la vie privée pour soigner sa santé, et mourut quelques années après, à l'âge de soixante-treize ans, chez la fille du célèbre docteur Cudworth.

2. Parmi les ouvrages de Locke, il faut citer l'*Essai sur l'entendement humain* composé en anglais à Oxford dès 1671, mais qui ne fut publié qu'en 1690; l'*Essai sur le gouvernement civil* (en latin); les *Lettres sur la tolérance*, et les *Pensées sur l'éducation*.

§ 2. — Caractère général de la philosophie de Locke.

On peut dire qu'elle est une réaction exagérée contre l'idéalisme cartésien.

Bien que Locke ait subi, lui aussi, l'influence de Descartes et qu'il lui emprunte plusieurs de ses théories, par exemple, la règle de l'évidence et de l'idée claire et distincte, l'opposition fondamentale de l'*étendue* et de la *pensée*, etc., il se sépare absolument de lui sur la question de l'origine des idées. On sait que Descartes distinguait nos idées en adventices, factices et innées; Locke repousse absolument cette classification, et soutient qu'elles n'ont toutes d'autre origine que l'expérience : tel est l'objet de son *Essai sur l'entendement humain*.

Comme Kant le fera plus tard dans sa *Critique de la raison pure*, Locke entreprend de déterminer, par l'analyse de nos facultés intellectuelles, l'origine, l'étendue et la valeur de nos connaissances. S'il est loin d'y apporter la même subtilité et la même profondeur que le philosophe allemand, il a du moins ce mérite, d'appliquer pour la première fois à l'étude de l'âme la méthode d'observation et d'expérience que Bacon recommandait d'employer dans l'étude de la nature, et, sous ce rapport, il peut être considéré, jusqu'à un certain point, comme le fondateur de la psychologie expérimentale.

— C'est surtout Voltaire qui fit connaître en France la philosophie de Locke. Mais, il faut l'avouer, les éloges outrés qu'il lui décerne ne font pas grand honneur à son érudition philosophique, et l'on ne peut sans sourire l'entendre déclarer qu'entre Platon et Locke il n'y a rien en philosophie; que l'*Essai sur l'entendement humain* est le seul livre qui ne contienne que des vérités et pas une erreur, etc.

Ce qui est certain, c'est que l'influence de Locke fut aussi pré-

ondérante au dix-huitième siècle, que l'avait été celle de Descartes au dix-septième. Condillac, Berkeley et presque tous les philosophes s'inspirent de son *Essai sur l'entendement* ; par ses *Lettres sur la tolérance*, il prélude à l'esprit libre-penseur qui caractérise cette époque ; l'*Émile* de J.-J. Rousseau est tout pénétré des *Pensées sur l'éducation*, de même que Montesquieu emprunte en des idées à l'*Essai sur le gouvernement civil*.

ART. II. — Psychologie de Locke.

La psychologie de Locke est exposée dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Cet ouvrage comprend quatre livres :

Le 1^{er} est une réfutation de l'innéité cartésienne ;

Le 2^e prétend démontrer que l'expérience est la source unique de toutes nos idées ;

Le 3^e traite du langage et de ses rapports avec la pensée ;

Le 4^e traite des limites et de la valeur de la connaissance.

§ 1. — Réfutation des idées innées.

1. Locke, prenant au pied de la lettre cette expression d'idées innées, n'a pas de peine à démontrer que nous ne naissons pas avec des idées toutes formées. En effet, dit-il, s'il en était ainsi, les idées seraient continuellement présentes à notre esprit, communes à tous les hommes, et l'on n'aurait nul besoin de les acquérir : toutes choses qui sont contredites par les faits. Les enfants, les idiots, les sauvages, si nous en croyons les voyageurs, ignorent de ces prétendues idées ; et, quand bien même elles existeraient chez tous les hommes, encore faudrait-il prouver que leur présence n'est pas le résultat d'une expérience commune.

2. Du reste, Locke ne voit dans l'innéité qu'une hypothèse gratuite, imaginée par la paresse des philosophes pour se dispenser de chercher une explication plus rationnelle des faits ; et sa conclusion est que, à l'origine, notre intelligence est vide de toute idée ; qu'elle est une *table rase* : *tabula rasa in qua nihil scriptum*. — Quel est donc, selon lui, le principe de nos connaissances ?

§ 2. — Origine de nos connaissances.

1. Elles n'ont d'autre source que l'expérience, *externe* ou *interne*, que Locke désigne sous les noms de *sensation* et de *réflexion*. La sensation nous révèle les objets extérieurs et les qualités des corps ; la réflexion nous fait connaître les modifications et les opérations de notre âme.

Les idées sont *simples* ou *complexes*, selon que l'esprit se borne

à les recevoir passivement de la sensation et de la réflexion, ou qu'il les obtient en combinant les idées simples au moyen de la comparaison, de la généralisation et de l'association. Les idées complexes sont de trois sortes : les idées de *modes*, de *substances* et de *relations*.

2. Nos moyens de connaître se réduisant à l'expérience, il s'ensuit que nous ne connaissons proprement que les phénomènes et les qualités dont la sensation ou la réflexion nous font voir la liaison. Notre idée de *substance* n'est, en somme, que l'idée d'une *collection de qualités* ; l'idée d'*infini* n'est que l'idée d'une *quantité finie indéfiniment ajoutée à elle-même*. Quant à l'idée de *cause*, elle se réduit, pour Locke, à la conscience que nous avons de notre propre volonté, et il conclut par l'adage antique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*.

§ 3. — Limites et valeur de la connaissance. — La question du langage.

1. De ce qui précède, il résulte que la nature intime des choses nous échappe absolument ; aussi la métaphysique chez Locke est-elle rudimentaire. Il admet, sans doute, la réalité du monde extérieur et l'existence de Dieu, qu'il prouve par l'ordre du monde et le spectacle de la nature ; mais il ne croit pas que, en dehors de la révélation, il soit possible de démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; car, dit-il, nous ne saurons jamais si Dieu n'a pas donné la faculté de penser à *quelque amas de matière disposé à propos*.

Ailleurs Locke paraît confondre la volonté avec le pouvoir physique d'agir, et la détermination libre avec l'exécution.

2. Quant aux rapports du langage avec la pensée, Locke se déclare franchement nominaliste. L'idée générale est pour lui un pur mot qui ne répond à rien de réel, et la science se réduit à une langue bien faite ; toute définition est une définition de mots, et toute discussion une simple logomachie. Du reste, tous les mots sans exception sont des signes absolument conventionnels.

§ 4. — Les idées représentatives.

Un autre point important de la philosophie de Locke est sa théorie des idées représentatives, par laquelle il prétend expliquer la perception extérieure. Locke part de ce principe, que l'entendement ne perçoit que ce qui lui est immédiatement présent ; or, les choses extérieures ne peuvent lui être présentes par elles-mêmes, mais seulement par leurs images et par leurs représentations. Ce ne sont donc pas les objets eux-mêmes que nous percevons directement, mais leurs images, ou *idées représentatives*.

Arnauld (de Port-Royal) a réfuté victorieusement cette théorie dans son *Traité des vraies et des fausses idées*.

ART. III. — **Morale et politique de Locke.**

1. La morale de Locke est une conséquence nécessaire de son empirisme psychologique. En effet, s'il n'y a en nous d'autres facultés que les sens extérieurs et la conscience sensible, quel peut être notre souverain bien sinon le bien sensible? Locke nie le caractère absolu et universel du bien et du mal, du juste et de l'injuste; à l'entendre, ces notions varient suivant les temps et les lieux, et la loi morale se réduit, en somme, à la recherche du bien-être. Il croit remédier aux conséquences funestes d'une telle doctrine en recommandant, au nom même du plaisir, de respecter les lois civiles, par crainte des châtimens qu'elles infligent à leurs violateurs.

2. En politique, Locke oppose au despotisme absolu de Hobbes ses idées très libérales, et, sous ce rapport, il peut être considéré comme l'un des fondateurs du libéralisme moderne.

D'après lui, l'homme n'est pas une simple force brutale, comme supposait Hobbes; il est avant tout une liberté, et dès lors, la relation naturelle des hommes entre eux n'est pas la guerre, résultant de l'opposition des forces, mais la paix, fruit de l'égalité de l'harmonie des libertés.

L'homme a donc le droit naturel de garantir et de développer sa liberté, et par suite, le droit de posséder le produit de son travail, de se défendre, etc.

Mais ces droits sont bien précaires dans l'état d'isolement : de ce fait, le besoin de se constituer en société à l'effet de les protéger. En entrant dans la société, les individus ne renoncent donc à aucun de leurs droits; ils se bornent à confier à l'autorité civile l'exercice de leur droit de légitime défense, lequel, d'après Locke, se transforme, entre les mains du pouvoir, en droit de punir.

Le souverain étant le mandataire de la nation, celle-ci peut toujours lui retirer le pouvoir dès qu'il viole le pacte social.

— Quelles que soient les lacunes et les erreurs de cette philosophie, surtout en métaphysique et en morale, il est à remarquer que, à défaut de logique, la modération et l'honnêteté naturelles de Locke, jointes à ses convictions franchement religieuses, l'ont tenu sur la pente.

Nous allons voir comment d'autres philosophes ont tiré de leur empirisme les conséquences devant lesquelles Locke a reculé.

CHAPITRE II

ÉVOLUTION DE L'EMPIRISME

Nous l'avons dit, après Locke l'empirisme évolue en deux sens bien distincts. Tandis qu'en Angleterre il dégénère en idéalisme avec Berkeley et en phénoménisme avec Hume, en France il tombe dans le sensualisme avec Condillac, pour aboutir bientôt au plus grossier matérialisme avec Helvétius.

C'est cette double descendance de l'empirisme qu'il nous reste à étudier pour nous faire une idée un peu exacte de la philosophie du dix-huitième siècle. Il importe de comprendre comment des doctrines en apparence si opposées ont pu s'inspirer des mêmes principes.

ART. I. — **Idéalisme et phénoménisme.**§ 1. — **Berkeley (1685-1753).**

1. George Berkeley naquit à Dublin. Après avoir terminé ses études à Trinity College, il entreprit de nombreux voyages en France, en Italie et même en Amérique, et devint évêque anglican de Cloyne en Irlande.

Sa philosophie est une combinaison de l'empirisme de Locke et du mysticisme de Malebranche ; elle se trouve exposée dans ses *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, personifications de la matière (ὕλη) et de l'esprit (νοῦς).

2. Par sa théorie des *idées représentatives*, Locke affirmait que nous ne percevons pas les objets eux-mêmes, mais seulement les modifications qu'ils produisent en nous, c'est-à-dire les images qui les représentent ; ce qui ne l'empêchait pas de croire à la réalité du monde extérieur. Berkeley en conclut au contraire, et nous le verrons sans raison, que, si nous n'atteignons que les représentations des choses, rien ne nous garantit que ces représentations soient fidèles, ni même qu'elles correspondent à quelque réalité matérielle.

De quel droit, en effet, admettre ce qui ne nous est connu d'aucune manière ? En fait, rien n'existe pour nous que ce qui est perçu par nous ; or ce qui est perçu, ce sont les idées, et ce qui perçoit, c'est notre esprit ; des esprits et des idées, voilà donc toute la réalité : *être, c'est percevoir ou être perçu, esse est percipi aut percipi*. Telle est la formule de l'idéalisme immatérialiste.

3. Sans doute, dit Berkeley, ces idées supposent nécessairement une cause qui les produise ; mais cette cause ne saurait être

quelque chose de purement inerte comme l'étendue et la matière, elle est donc esprit. Cet esprit n'est pas le nôtre, car ces idées ne viennent pas de nous, elles s'imposent à nous, malgré nous ; reste donc qu'elles soient produites en nous par un esprit distinct du nôtre, supérieur au nôtre, et dont le langage est la Nature, c'est Dieu. Donc, en dehors de Dieu et des âmes, il n'est point de substance, et la matière n'existe pas. Ce que nous appelons *corps* est un ensemble de sensations que nous associons, parce que l'expérience nous les a toujours montrées réunies, et que l'habitude ne nous permet plus de les disjoindre.

Tel est l'idéalisme de Berkeley. Du reste, retenu par ses idées religieuses et même mystiques, Berkeley ne va pas jusqu'au bout de ses principes ; il se borne à nier le monde matériel dans l'espérance de mieux établir l'existence des esprits. Nous allons voir Hume, que les mêmes scrupules ne retiennent pas, aller aux dernières conséquences, et contester l'existence des esprits aussi bien que celle des corps, pour aboutir au pur phénoménisme.

§ 2. — David Hume (1771-1776).

1. D. Hume naquit à Édimbourg d'une famille modeste. Il vint en France pour y vivre plus économiquement et travailler plus à l'aise, et séjourna quelque temps à Reims, puis à La Flèche. Il n'avait que vingt-sept ans quand il composa son principal ouvrage philosophique intitulé : *Traité de la nature humaine*. Il y expose son scepticisme avec une hardiesse qu'il essaya plus tard d'atténuer, au moins dans les conséquences. Vers la fin de sa vie, il s'adonna avec succès aux études historiques et écrivit une *Histoire d'Angleterre*, encore estimée aujourd'hui. Il mourut en 1776.

2. La doctrine de Hume est le phénoménisme, qu'il déduit logiquement des principes posés par Locke et par Berkeley.

En effet, dit-il, si nous n'avons commerce qu'avec des idées et des sensations dont les causes sont absolument hors de notre portée, nos idées des choses spirituelles ont tout aussi peu de valeur que nos idées des choses corporelles, et nous n'avons pas plus le droit de conclure à l'existence des esprits qu'à celle des corps. En fait, notre idée de substance spirituelle se réduit, comme notre idée de substance corporelle, à une collection de sensations ; le moi lui-même, notre âme, n'est que la série des modifications ressenties. La substance est donc une chimère ; il n'existe en réalité que des impressions *inétendues*, source de nos illusions concernant l'esprit, et des impressions *étendues*, source de nos illusions concernant la matière. C'est le phénoménisme absolu.

3. Hume s'applique ensuite à montrer le néant de toutes les

notions métaphysiques, en particulier de la notion de *cause*; laquelle, d'après lui, se réduit à un simple rapport de succession entre deux phénomènes. A force de voir deux phénomènes se suivre, leurs idées s'associent dans notre esprit, et, par un effet de l'habitude, nous en venons à croire qu'ils *doivent* se succéder et que le premier *produit* le second. En réalité nous tombons dans le sophisme vulgaire : *post hoc, ergo propter hoc*.

« Une cause, dit Hume, est un objet qui en précède un autre, qui lui est contigu dans le temps, et lui est uni de telle sorte que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre. » La relation de causalité n'implique donc nullement dans la cause une énergie, une vertu capable de produire l'effet et, par suite, il est impossible de déterminer l'impuissance d'une cause à produire tel ou tel effet. En réalité, tout est possible, et *n'importe quoi peut produire n'importe quoi* (1).

On voit que l'associationnisme et l'évolutionnisme modernes, avec Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer, etc., se rattachent immédiatement à Hume, dont ils ne font que reprendre la méthode et appliquer les principes.

ART. II. — Sensualisme et matérialisme.

§ 1. — Condillac (1715-1780).

1. L'abbé E. Bonnot de Condillac naquit à Grenoble en 1715. Il était frère de l'abbé de Mably. Ses talents et sa renommée le firent choisir comme précepteur de l'enfant de Parme, pour l'instruction duquel il composa de nombreux ouvrages. Il fut ensuite élu membre de l'Académie française, et mourut à l'âge de soixante-cinq ans à l'abbaye de Flux (près de Beaugency), dont il était abbé.

Ses deux principaux ouvrages philosophiques sont : un *Essai sur l'origine des connaissances*, qui n'est guère qu'une analyse des *Essais sur l'entendement humain* de Locke, et le *Traité des sensations*, où il expose ses propres idées, et où, à l'empirisme de son maître, il substitue le *sensualisme*.

2. Locke admettait une double expérience, et par suite une double origine de nos idées, la sensation et la réflexion; Condillac n'en admet plus qu'une seule, la *sensation*. En effet, dit-il, la réflexion n'est dans son principe que la sensation se sentant elle-même; elle est donc moins une source d'idées que le canal par lequel celles-ci découlent des sens, et toutes nos connaissances n'ont en définitive qu'une seule et même source qui est la sensation.

(1) De son temps déjà, Cicéron réfutait cette notion de la causalité : *Itaque, non sic causa intelligi debet, ut quod cuique antecedit id et causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit*. Cité par Th. Reid (*Traduct. de Jouffroy*, t. VI, p. 199).

Locke admettait dans l'âme l'existence de facultés antérieures à l'expérience, à savoir l'intelligence et la volonté, dont la réflexion nous révèle les opérations. D'après Condillac, il n'y a pas de facultés innées; ce ne sont pas seulement nos idées qui naissent de la sensation, mais encore nos désirs et nos volitions; bien plus, nos facultés elles-mêmes ne sont que des manières de sentir, et tout dans l'âme dérive d'un premier fait qui est la sensation.

3. Condillac prétend le faire comprendre en distinguant dans la sensation comme deux faces : l'une *représentative*, d'où naissent toutes nos idées et toutes les facultés de l'entendement; et l'autre *affective*, d'où résultent nos désirs, nos volontés et toutes nos facultés appetitives.

— De la sensation, considérée comme représentative, dérivent :

a) la *réflexion*, qui n'est que la sensation se sentant elle-même;

b) l'*attention*, sensation dominante et devenue exclusive;

c) la *comparaison*, double attention, ou double sensation dominante;

d) la *mémoire*, attention donnée à une sensation passée;

e) le *jugement*, ou attention saisissant la ressemblance et la différence entre deux sensations :

f) le *raisonnement*, qui naît du jugement, de même que la science résulte du raisonnement, et n'est, comme lui, qu'une combinaison de sensations.

— D'autre part, si nous considérons la sensation comme *affective*, c'est-à-dire comme agréable ou désagréable, nous en voyons naître tous les mouvements et toutes les facultés qui se rapportent à la volonté :

a) le *plaisir* ou la *peine*;

b) le *désir* ou l'*aversion*, qui ne sont que la tendance à rechercher le plaisir et à nous dérober à la peine;

c) la *passion*, qui n'est qu'un désir tourné en habitude;

d) Si nous jugeons qu'il n'y a pas d'obstacle, nous disons *je veux* ou *je ne veux pas* : c'est la *volonté*; sinon, nous disons *j'espère* ou *je crains*, etc.

Condillac résume lui-même et très exactement toute sa théorie comme il suit : « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin, être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous concluons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme. »

— Qu'est-ce donc alors que l'âme elle-même, qu'est-ce que le

moi? Condillac répond : « Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle : C'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. »

Tel est le système de la *sensation transformée*, que Condillac prétend illustrer par sa comparaison de l'*homme-statue*, plus remarquable par son originalité que par sa valeur scientifique.

4. La théorie du signe et du langage joue aussi un rôle important dans la philosophie de Condillac; comme Locke, il se prononce pour l'origine artificielle et conventionnelle du langage. Dans sa *langue des calculs*, il soutient, lui aussi, que les idées générales ne sont que des mots; que l'art de raisonner se ramène « à l'art de parler; que la science n'est qu'une langue bien faite ».

— Nous avons fait ailleurs la critique de cette philosophie; nous avons constaté les nombreuses confusions où Condillac se laisse entraîner par son parti pris de simplification : confusion de la sensation avec la connaissance proprement dite, de l'idée avec l'image, de la volonté avec le désir, etc. Nous avons réfuté cette théorie extravagante, qui refuse à l'âme toute activité propre et innée pour attribuer l'origine, non seulement de ses idées, mais de tous ses actes et même de toutes ses facultés, à une excitation venue du dehors (Cf. en Psychologie : *Le système de la sensation transformée*, pp. 234 et suiv., et *Rapports du plaisir et de la douleur*, pp. 272 et 280).

Quoi qu'il en soit de ses grossières erreurs, il faut reconnaître à Condillac un vrai talent d'analyse et beaucoup de délicatesse dans l'observation.

§ 2. — Helvétius (1715-1771), La Mettrie (1709-1750), D'Holbach (1723-1789).

Si la haute moralité de Condillac, ses convictions religieuses et les obligations de son état l'ont toujours empêché de tirer du sensualisme les conclusions matérialistes qu'il renferme, il n'en a pas été de même de ses successeurs, et il faut bien avouer que la logique est de leur côté.

1. En effet, la sensation est passive et fatale de sa nature : dès lors, que deviennent l'activité et la liberté de l'âme? La sensation est plus ou moins matérielle dans sa cause et dans son objet : comment établir et admettre la spiritualité de l'âme? La sensation est essentiellement contingente et relative : comment pourrait-elle s'élever jusqu'à la connaissance et à l'amour de l'absolu, du nécessaire, c'est-à-dire de la justice, du devoir, de Dieu?

2. Enfin, si tout en nous se ramène à la sensation, notre souverain bien ne peut nécessairement être que le bien de la sensation, c'est-à-dire le plaisir et le bien-être. La loi de notre vie con-

siste donc à rechercher le plaisir égoïste et à éviter la douleur ; et, comme le plaisir de l'un est le plus souvent opposé au plaisir de l'autre, la guerre devient l'état naturel de l'humanité et le droit se confond avec la force. Bref, fatalisme, matérialisme, égoïsme, athéisme, telles sont les conclusions expresses d'Helvétius.

La Meltrie les résume brutalement lorsqu'il déclare « que les choses de l'esprit sont une vaine chimère : que les jouissances matérielles ont seules de la valeur ; que l'homme n'est qu'une machine un peu plus parfaite que l'animal, et que, lorsqu'il meurt, la farce est jouée ». Le baron d'Holbach a développé les mêmes idées dans son *Système de la nature*.

3. Telles sont les conséquences désastreuses auxquelles aboutit logiquement l'empirisme de Locke, et qui contribuèrent pour une si grande part à amener les bouleversements qui ont marqué la fin du XVIII^e siècle.

Toutefois, à cette époque, l'idéalisme n'a pas encore complètement disparu ; il s'efforce de se maintenir contre la réaction empirique, tout en profitant de cette réaction même pour corriger mainte erreur et tempérer en grande partie ce qu'il renfermait d'excessif. Telle du moins nous apparaît la philosophie de Leibniz, qu'il nous reste à étudier avant de clore cette seconde période. — Auparavant, nous dirons un mot de Montesquieu.

§ 3. — Montesquieu (1689-1755).

Montesquieu n'est pas un philosophe de profession, cependant ses ouvrages intéressent au plus haut point la philosophie.

Il naquit à La Brède, près de Bordeaux, d'une famille de robe. A l'âge de vingt-sept ans, il succéda à son oncle dans la charge de président à mortier de la cour de Bordeaux ; mais, se sentant peu de goût pour la profession de magistrat, il se démit bientôt de sa charge pour s'adonner tout entier à ses études préférées.

Après quelques ouvrages d'imagination (*Les lettres persanes*, etc.) qui le firent recevoir de l'Académie française, Montesquieu publie en 1734, à titre d'essai, des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, dans lesquelles il s'inspire ouvertement de certain chapitre de l'*Histoire universelle* de Bossuet. Mais son œuvre capitale, celle à laquelle il travaillait déjà depuis longtemps, et qui lui coûta vingt années de labeur et de nombreux voyages à l'étranger, c'est une vaste synthèse philosophique de toutes les jurisprudences, qui parut en 1748 sous ce titre : *L'Esprit des lois*.

L'ouvrage est divisé en trente et un livres et en plus de cinq cents chapitres. Montesquieu commence par définir la loi en général : *un rapport nécessaire qui dérive de la nature des choses* ; puis il distingue trois sortes de gouvernements : le républicain,

qui a pour principe la vertu ; le monarchique, dont le ressort est l'honneur ; le despotique, qui gouverne par la crainte. Dans un chapitre original, Montesquieu trace les rapports naturels de chacun de ces trois régimes avec le climat, la nature du sol, l'esprit général, la religion, le commerce, etc. Puis, descendant au détail, il montre successivement ce que deviennent dans chacun d'eux l'éducation, les conditions de la vie sociale, la liberté politique, les impôts, etc.

On peut affirmer sans crainte que, en dépit de plusieurs affirmations contestables, et même fausses, inspirées par certains préjugés de l'auteur plutôt que par l'observation rigoureuse des faits, *l'Esprit des lois* est l'un des ouvrages les plus sérieux qu'ait produits la philosophie du XVIII^e siècle. Les idées en sont modérées et Montesquieu sait se tenir à l'écart des discussions et des systèmes philosophiques en vogue à cette époque.

CHAPITRE III

LEIBNIZ (1646-1716)

ART. I. — Vie et ouvrages de Leibniz ; caractères de sa philosophie.

§ 1. Vie. — 1. Godefroy-Guillaume Leibniz naquit à Leipzig en 1646 ; son père était professeur de morale à l'université de cette ville. Après une jeunesse des plus studieuses, il se fit recevoir docteur en droit à l'âge de vingt ans, puis consacra dix années à voyager et à visiter les principales villes de l'Europe. En 1672 il vint à Paris, où il résida quatre ans et vécut en relations suivies avec Arnauld, Malebranche, Huyghens et d'autres savants. A Londres il confère avec Newton, et, en retournant en Allemagne, il passe par Amsterdam pour visiter Spinoza, avec lequel il avait déjà correspondu. En 1676, il est nommé par le prince de Brunswick conservateur de la bibliothèque de Hanovre, charge qu'il remplit pendant quarante ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort.

2. Leibniz est un génie universel, qui rappelle celui d'Aristote ; à la fois jurisconsulte, mathématicien, historien, théologien et philosophe, il excella en tout. Comme le dit Fontenelle, *il y avait plusieurs grands hommes en lui*.

Il découvrit le calcul différentiel à peu près en même temps que Newton, et fut le premier président de l'académie de Berlin, à la fondation de laquelle il avait activement travaillé.

§ 2. Ouvrages. — L'œuvre de Leibniz est presque toute frag-

mentaire : sa pensée se trouve disséminée dans une foule de dissertations, de notes, de mémoires et dans la correspondance considérable qu'il entretenait avec les plus célèbres philosophes de son temps. Ses principaux ouvrages philosophiques sont :

1° Les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, où il réfute livre par livre, chapitre par chapitre, l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, et défend les *idées innées* de Descartes, en les interprétant bénévolement.

2° Les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, destinés à venger la Providence des attaques de Bayle. C'est là que Leibniz expose ses théories du *déterminisme psychologique* et de l'*optimisme*.

3° Enfin la *Monadologie*, écrite pour le prince Eugène de Savoie en 1714, où se trouve résumée toute sa philosophie.

§ 3. **Caractères de sa philosophie.** — Leibniz est un esprit essentiellement compréhensif et conciliant, plus porté à voir ce qui rapproche que ce qui sépare; aussi sa philosophie est-elle avant tout *éclectique* et *synthétique*. Son ambition est, comme il le dit lui-même, *de prendre le meilleur de tous côtés et d'aller plus loin encore*. Il s'applique à corriger et à compléter les uns par les autres tous les systèmes, surtout ceux d'Aristote, de Descartes et de Locke, afin de les concilier dans une synthèse originale et harmonieuse.

Son point de départ est la philosophie cartésienne; mais il en modifie profondément la *méthode* et les *principes*, afin d'échapper aux conclusions que Spinoza en a tirées.

1. Ainsi, la méthode purement déductive de Descartes et de Spinoza reposait exclusivement sur le principe d'identité ou de contradiction; de là le fatalisme absolu où elle conduit ou qu'elle suppose, et auquel Descartes n'échappe que par cette inconséquence, de maintenir arbitrairement, d'exagérer même la liberté de Dieu. Leibniz tempère la rigueur du principe d'identité par le principe de raison suffisante, compatible avec la liberté véritable.

2. Le grand défaut du cartésianisme, nous l'avons dit, c'est de compromettre l'activité de la créature, et par là, d'ouvrir la porte au panthéisme. A cette conception abstraite et inerte d'*étendue* à laquelle Descartes réduit la substance matérielle, et qui ne lui laisse plus aucun point de contact possible avec la substance spirituelle, Leibniz substitue la notion essentiellement active de *force*. D'après lui, il n'y a pas deux sortes de substance, l'une active et l'autre passive, il n'y en a qu'une, dont l'activité constitue l'essence, car *être, c'est agir : quod non agit, nec existit*. Toute substance est donc essentiellement *force*, et la métaphysique entière de Leibniz se déduit de cette notion de force.

ART. II. — **Psychologie.**

Les trois principales théories psychologiques de Leibniz sont : 1° sa théorie de la *conscience* ; 2° sa théorie de la *raison*, et 3° sa théorie de la *volonté*.

§ 1. — **Théorie de la conscience.**

Descartes ayant défini l'âme par la *pensée*, en déduit logiquement que l'âme pense toujours. Leibniz aboutit à la même conclusion en partant de la définition de *force* ; mais il prétend que, si l'âme est essentiellement agissante, elle est loin d'avoir toujours conscience de ses actes et de ses pensées. Bien plus, il soutient que toute conscience effective est elle-même composée d'une infinité d'éléments d'inconscience, à peu près comme le bruit imposant de la mer, entendu à distance, résulte de l'infinité des bruits élémentaires et imperceptibles produits par chaque vague, et que, ne pas tenir compte en psychologie de ces perceptions insensibles, équivaldrait à *négliger les corpuscules en physique et les petites forces en mécanique* (1).

Leibniz distingue ainsi deux catégories de phénomènes psychologiques : les uns clairement conscients, qu'il appelle *aperceptions*, et les autres inconscients ou subconscients, qu'il nomme *perceptions*, et par lesquels il explique le mécanisme obscur de la vie psychique, les instincts, les habitudes, le caractère, la conservation et l'association des idées dans la mémoire, et même les sensations, ainsi que nous l'avons expliqué en Psychologie (pp. 55 et 63).

§ 2. — **Théorie de la raison.**

1. En principe, Leibniz se déclare pour Descartes contre Locke dans la question de l'origine des principes de raison. Sans doute il n'admet point que nous naissions avec des idées toutes formées, et que les vérités premières soient gravées en nos âmes « comme l'édit du prêteur sur son album » ; mais il prétend qu'elles sont en nous *virtuellement et en puissance* ; que ce qui est proprement inné en nous, ce n'est pas l'idée elle-même, mais la faculté avec la tendance à la former ; et par là Leibniz tient assez exactement le milieu entre l'empirisme de Locke et l'idéalisme de Descartes. Comme celui-ci, il affirme que les vérités de raison ne viennent pas de l'expérience ; mais il accorde à Locke que l'expérience est nécessaire pour les formuler. Notre âme n'est pas

(1) On a remarqué avec raison que la découverte du calcul différentiel avait exercé une influence considérable sur l'esprit de Leibniz ; on en suit la trace dans ses plus importantes théories.

une table rase *in quâ nihil scriptum*, ni une cire molle qui se prête à tous les hasards de l'expérience ; elle est plutôt comme un marbre sillonné de veines naturelles qui y dessinent une statue, laquelle apparaîtra au moindre choc de la réalité.

Bref, Leibniz admet l'axiome empirique *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, mais c'est avec cette réserve formelle : *nisi ipse intellectus*, c'est-à-dire excepté la raison elle-même avec ses virtualités et ses lois (Cf. Psychologie, p. 194).

2. Du reste Leibniz réduit autant que possible le nombre des vérités de raison, et les ramène toutes à deux : le *principe de contradiction*, qui est la loi du possible, et le *principe de raison suffisante*, qui est la loi du réel. En effet, pour conclure à la possibilité d'une chose, il faut et il suffit qu'elle n'implique pas de contradiction ; tandis que, pour affirmer sa réalité, il faut de plus qu'elle ait une raison suffisante.

§ 3. — Théorie de la volonté.

Leibniz fait reposer sa théorie de la volonté sur le principe de raison suffisante. En effet, dit-il, il est tout aussi contraire à ce principe de supposer qu'un être intelligent, placé en présence de deux motifs d'inégale valeur, puisse choisir délibérément le moindre, que d'admettre que la volonté puisse jamais se déterminer sans aucun motif, et il conclut en faveur du déterminisme psychologique ou rationnel, en vertu duquel la volonté se décide nécessairement pour le plus grand bien, c'est-à-dire pour le motif le plus fort.

Leibniz se flatte ainsi d'éviter à la fois et la *liberté d'indifférence*, d'après laquelle on peut se décider sans motif, et le *fatalisme*, qui nous suppose nécessités par quelque force extérieure. En effet, dit-il, le motif est, en somme, une idée de notre esprit, c'est nous-mêmes ; il a donc beau nous déterminer, la détermination n'en part pas moins du moi ; notre acte n'en reste pas moins intelligent et spontané, c'est-à-dire libre ; car *la liberté n'est que la spontanéité de l'être intelligent*.

Si l'on objecte que c'est là assimiler la volonté à une balance ; soit, reprend Leibniz, mais à une balance qui aurait en elle-même le principe de son mouvement.

Nous avons exposé et critiqué en son lieu cette théorie célèbre (Psychologie, p. 361).

ART. III. — Métaphysique.

La métaphysique de Leibniz se ramène à trois théories principales : la *monadologie*, l'*harmonie préétablie* et l'*optimisme*.

§ 1. — **Monadologie.**

1. Leibniz commence par réformer la notion cartésienne de substance, dont Malebranche et Spinoza ont fait voir le vice par les conséquences qu'ils en ont tirées.

Descartes avait réduit la substance matérielle à la seule étendue géométrique. Or, dit avec raison Leibniz, en soi, l'étendue n'est proprement qu'une *répétition*, une *diffusion* de la matière déjà existante; elle ne saurait donc la constituer. Puis l'étendue est par elle-même quelque chose de vide, d'absolument passif et inerte, incapable par conséquent de rendre compte de la résistance que la matière offre au mouvement qu'on veut lui imprimer. L'essence de la matière réside donc, non dans l'étendue, mais dans *la force*; toute matière est une force analogue à celle que la conscience nous révèle en nous, c'est-à-dire à l'âme, et il faut renoncer à ce dualisme irréductible d'étendue et de pensée, introduit par Descartes, qui vicie toute sa métaphysique comme toute sa psychologie.

D'autre part, il est contradictoire d'admettre la divisibilité à l'infini de la matière, car ce serait admettre un composé sans composants, une multitude sans unités; il faut donc nécessairement arriver à des éléments premiers indivisibles, et par suite, simples et immatériels; ces unités de force sont les *monades*. Mais de quelle nature est l'activité des monades?

2. Toute force, toute énergie consistant essentiellement en une tendance à agir, c'est-à-dire en une *aspiration* vers une fin plus ou moins pressentie, et par suite, en une *perception* plus ou moins nette de cette fin, il résulte que toute monade est douée d'une double activité analogue à celle de l'âme : la *perception* et l'*appétition*.

a) Cette perception n'est autre chose qu'une certaine faculté représentative, qui fait de la monade comme un miroir sur lequel l'univers entier vient se réfléchir plus ou moins distinctement. En effet, rien ne se perd en ce monde, et le moindre mouvement, le moindre choc se communique de proche en proche et fait sentir son action jusqu'aux extrémités de l'univers, en laissant sa trace sur chacune des monades qui le composent. Sans doute ces modifications infiniment légères échappent à nos regards, mais une intelligence infinie pourrait lire en chaque monade l'histoire du monde; bien plus, en déterminer d'avance tous les états futurs, car, d'après un mot cher à Leibniz, *le présent est gros de l'avenir* (1).

(1) Il en est de même dans l'ordre intellectuel et moral; chacune de nos pensées contient quelque chose de tout ce que nous avons jamais pensé et de tout ce que nous penserons jamais; et chacun de nos actes influe sur tous nos actes futurs, comme il est lui-même une résultante de tout notre passé.

b) Quant à l'*appétition* que Leibniz attribue à toute monade, elle consiste en une tendance, en un effort pour passer d'une perception à une autre perception, d'un état à un autre état supérieur au premier. Nous verrons plus loin comment Leibniz explique toutes ces actions au moyen de l'*harmonie préétablie*.

3. Les monades existent en nombre absolument *incalculable*, et la moindre parcelle de matière en renferme une infinité. « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang. »

Et toutes ces monades sont *différentes* les unes des autres : d'où le *principe des indiscernables* d'après lequel il n'aurait y avoir dans la nature deux êtres, deux feuilles d'arbre, deux grains de sable qui soient absolument identiques(1).

Néanmoins, les monades sont toutes *analogues*, en vertu du *principe de continuité*, qui ne souffre pas d'hiatus dans la création : *Natura non agit saltatim* (2). Elles présentent toutes les mêmes caractères et les mêmes facultés essentielles, et ne se diversifient que par le degré de développement de ces facultés.

Les monades forment donc une *hiérarchie*, dont les différents degrés correspondent à leur activité plus ou moins grande. Car la force et l'activité, étant l'essence même de l'être, en sont aussi la mesure, et, plus un être agit, plus il est parfait.

4. Leibniz distingue *quatre ordres de monades*.

a) Au plus bas degré de l'échelle sont les *monades nues*, caractérisées par l'inconscience de leurs perceptions et par l'absolue fatalité de leurs appétitions. Tels sont les éléments constitutifs de la matière brute.

b) Puis viennent les *monades sensibles*, douées de perceptions conscientes ou *aperceptions*, et d'appétitions spontanées ou *désirs*; telles sont les âmes des bêtes. Un animal est composé d'une infinité de monades nues régies par une monade sensitive.

c) Les *monades raisonnables* se distinguent des précédentes par la conscience réfléchie de leurs aperceptions; elles ne représen-

(1) En effet, chaque monade portant en elle-même, sous forme d'impression plus ou moins consciente, de souvenir plus ou moins vague, l'histoire de tout son passé et la raison de tout son avenir, elle ne pourrait être absolument identique à une autre, qu'à la condition d'avoir eu indéfiniment les mêmes antécédents, occupé le même point dans l'espace, etc., ce qui implique contradiction.

(2) Point d'hiatus dans l'*étendue*: tout est plein et le vide est une chimère. Point d'hiatus dans la *durée*: tous les événements se tiennent, tout phénomène a sa raison suffisante dans celui qui le précède. Point d'hiatus dans la *perfection* des êtres: on passe par une transition insensible d'une espèce à une autre. Point d'hiatus dans le *progrès* du monde, etc. D'après Leibniz, le principe de continuité est un corollaire du principe de raison suffisante, car il n'y a aucune raison pour que certaines parties de l'espace restent vides plutôt que d'autres, ou que certaines parties de la durée soient plus favorisées que les autres.

tent pas seulement, avec plus ou moins de perfection, l'univers créé, comme font les autres monades : par la raison, elles sont encore l'image et le miroir de la divinité; de plus, elles sont *libres* dans leurs appétitions et se déterminent elles-mêmes.

d) Enfin la *monade suprême*, Dieu, qui est infini dans ses connaissances, et chez lequel l'appétition se confond avec l'action. Bref, pour Leibniz, tous les êtres s'étagent par gradations insensibles et sans aucune solution de continuité du plus humble au plus parfait (1).

§ 2. — L'harmonie préétablie.

Nous avons déjà exposé cette théorie en parlant de l'union de l'âme et du corps; mais ce serait en méconnaître la portée, que de la restreindre à l'explication de ce fait particulier; en réalité, elle s'applique au problème général de la communication des substances créées.

1. Il semble au premier abord que la solution de ce problème eût dû être particulièrement facile à Leibniz, qui, au dualisme irréconciliable de l'étendue et de la pensée, avait substitué la notion unique de force. Quoi de plus simple en effet que d'admettre l'action réciproque d'une force sur une autre force? Néanmoins, outre le préjugé cartésien qui le domine toujours à son insu, Leibniz se trouve arrêté par la difficulté d'expliquer comment une action commencée dans un être peut passer et s'achever dans un autre.

En effet, dit-il, l'action n'est que l'être agissant; et dès lors, pour admettre qu'une action ait son terme en dehors d'elle-même, il faudrait supposer que l'être agit où il n'est pas, ou qu'il passe lui-même dans un autre être : deux hypothèses également inadmissibles. Leibniz en conclut que toute action créée est nécessairement *immanente* et qu'elle ne sort pas de l'être où elle s'accomplit.

Il s'ensuit que la monade, bien qu'essentiellement active, ne peut agir que sur elle-même. Elle est un petit monde à part, absolument clos, ne connaissant pas ce qui est hors d'elle, et n'agissant pas en dehors d'elle. *Les monades n'ont pas de fenêtres*, dit Leibniz, *par où quelque chose puisse entrer ou sortir*; donc aucune interaction de l'une à l'autre. Elles évoluent au dedans d'elles-mêmes par un enchaînement de perceptions successives, dont le premier terme a été déposé en elles par le Créateur comme loi de

(1) Cette conception paraît se rapprocher des théories évolutionnistes et transformistes, qui admettent, elles aussi, le passage graduel et insensible d'un organisme à l'autre; mais il y a cette différence essentielle que, pour Leibniz, cette parenté entre les espèces est purement idéale, uniquement fondée sur la ressemblance, tandis que pour Herbert Spencer, elle est physiologique et généalogique, les espèces naissant réellement les unes des autres.

leur développement. Bref, chaque monade se comporte comme s'il n'y avait au monde qu'elle et Dieu; car seule la monade suprême peut agir directement sur les autres monades.

2. Comment donc expliquer l'accord et la correspondance si constante que nous remarquons entre leurs mouvements? Leibniz l'explique par sa fameuse théorie de l'*harmonie préétablie*.

De toute éternité, Dieu a si parfaitement réglé et harmonisé les actions de toutes les créatures, que leur accord est aussi infail-
 lible que si elles agissaient en effet les unes sur les autres. Supposez deux horloges, si bien accordées qu'elles marquent toujours la même heure. D'après ce qui a été dit plus haut, cet accord ne peut s'expliquer par l'action de l'une sur l'autre. D'autre part, recourir à une intervention continuelle de l'horloger, comme le fait Malebranche, serait assimiler Dieu à un ouvrier malhabile sans cesse occupé à retoucher son ouvrage. Reste donc que les horloges aient été si bien réglées d'avance qu'elles s'accordent nécessairement dans la suite. C'est l'hypothèse de l'*harmonie préétablie*.

La conclusion, c'est que les actions des créatures sont simplement parallèles, c'est-à-dire que les rapports de causalité entre substances créées se bornent en fait à des coïncidences établies par un acte initial de Dieu entre leurs opérations corrélatives et simultanées.

§ 3. — Théodicée et optimisme.

1. Leibniz démontre l'existence de Dieu, *a priori* d'abord, par l'analyse de l'idée de parfait; toutefois il prétend que cet argument demande à être complété, et que, avant de conclure à l'existence de l'être parfait, il faut prouver qu'il est possible, et que son idée n'implique aucune contradiction.

Il la démontre ensuite *a posteriori*, par le principe de raison suffisante, les êtres qui composent le monde n'ayant pas eux-mêmes leur raison d'exister. Enfin, par l'*harmonie préétablie*, l'ordre du monde supposant un organisateur capable de prévoir et de régler d'avance les rapports de chaque être avec tous les autres.

2. Leibniz détermine les perfections divines d'après celles qui se trouvent en nous-mêmes. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes; mais il les possède sans bornes. Il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. »

3. Quant à l'*optimisme*, Leibniz y voit une simple conséquence du principe de raison suffisante appliqué à la liberté divine. Dieu infiniment sage ne peut rien faire sans raison. Or il n'y a aucune raison imaginable pour laquelle Dieu, connaissant tous les mondes possibles et pouvant les réaliser tous avec la même facilité, n'ait

pas préféré le meilleur. Le monde actuel est donc le meilleur possible.

4. Nous avons vu en métaphysique comment Leibniz prétend concilier son optimisme avec l'existence du mal. En définitive le mal physique et le mal moral se ramènent au mal métaphysique, lequel, n'étant au fond que la limite, se trouve nécessairement impliqué dans toute existence créée. Mais, par l'appétition qui pousse chaque monade à s'élever sans cesse à une perfection supérieure, cette limite tend continuellement à reculer et le mal à diminuer. Et voilà comment ce désir du meilleur, qui fait le fond de toute activité créée, devient le principe de la perfectibilité indéfinie qui est la loi éternelle de l'univers.

APPENDICE

Leibniz et Descartes.

Bien que Leibniz se défende lui-même et à plusieurs reprises d'être cartésien : *fateor me nil minus esse quam cartesianum*, on ne peut nier qu'il se rattache à Descartes par son esprit, par sa méthode et par ses tendances. Ajoutons tout de suite qu'il est un disciple de génie, qui accompagne son maître plutôt qu'il ne le suit, et qui n'hésite pas à l'abandonner et même à le contredire, dès que la vérité lui paraît l'exiger : *amicus Plato, sed magis amica veritas*, Leibniz a, entre plusieurs autres, ce trait de ressemblance avec le grand Stagyrte.

I. La méthode. — C'est surtout dans la méthode qu'apparaît le cartésianisme de Leibniz.

1. Lui aussi, tout en reconnaissant la valeur de l'intuition intellectuelle, il se montre mathématicien en philosophie; lui aussi emploie de préférence la déduction rationnelle, et, comme Descartes, il prétend descendre des causes aux effets, et déduire les conséquences des principes. Toutefois, s'il ne reconnaît pas à l'observation la valeur d'une méthode, du moins il tempère l'apriorisme cartésien par une plus large part faite à l'expérience; et, au principe purement analytique de contradiction, il ajoute le principe de raison suffisante, aussi rigoureux mais plus fécond, qui le maintient en contact plus direct avec la réalité.

2. Un point sur lequel le contraste est absolu entre le maître et le disciple, c'est la question des autorités, et du service qu'elles peuvent rendre au philosophe. Autant Descartes les ignore ou les dédaigne, autant Leibniz les connaît et les apprécie. Il recherche en toutes choses le témoignage de ceux qui l'ont précédé, non pour s'en contenter, ou par vaine érudition, mais, comme il le dit lui-même, *afin de prendre le meilleur de tous côtés et d'aller plus loin encore*. Il reconnaît qu'il existe une philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia*, dont les éléments se trouvent épars dans tous les systèmes, et que, en en relevant les traces chez les anciens, *on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, la lumière des ténèbres*. De là le caractère d'éclectisme intelligent et conciliant qui distingue la philosophie de Leibniz, et qui contraste d'une manière si frappante avec la marche solitaire de Descartes.

II. Le système. — Quant au système proprement dit, les divergences se multiplient, et plusieurs sont fondamentales.

1. En dehors de Dieu et des âmes, Descartes n'admet qu'étendue et mouvement; les sciences de la nature se réduisent pour lui à la géométrie et à la mécanique. Leibniz, éclairé par les conclusions de Malebranche et de Spinoza, comprend le danger qu'il y a à diminuer ainsi l'activité de la créature, et, à la notion abstraite et purement passive d'étendue, il substitue la notion essentiellement active de *force*.

D'après lui, il n'y a pas deux sortes de substance, il n'y en a qu'une, dont l'activité fait toute l'essence : *car être, c'est agir, quod non agit nec existit*. Toute substance, quelle qu'elle soit, matérielle ou spirituelle, est donc essentiellement une *force*, et ces forces qui existent en nombre illimité sous forme de monades, constituent l'universalité des choses. Leibniz se flatte ainsi d'échapper à la fois, et à l'unité de substance qui fait le panthéisme de Spinoza, et au dualisme irréductible de la pensée et de l'étendue qui est la grande erreur métaphysique de Descartes.

2. Le *mouvement* lui-même, dans lequel Descartes ne voyait qu'un simple changement de rapports de positions successives, ne s'explique pour Leibniz que par une *tendance*, un *effort*. En effet, dit-il, dans l'hypothèse cartésienne, il n'y a plus aucune différence entre un corps en mouvement, et un corps en repos dans chacun des lieux qu'il occupe successivement; il faut donc ajouter que, en chaque lieu qu'il occupe, il *tend* à passer à un autre; et par là Leibniz remplace le pur *mécanisme* de Descartes par le *dynamisme*. *Omnia apud me geometrice fiunt*, disait Descartes; Leibniz dit : *omnia ἀπὸ τοῦ δυναμικοῦ derivō*.

3. Toutefois, il faut avouer que Leibniz n'évite un écueil que pour donner dans un autre. En définissant l'âme par la pensée et la matière par l'étendue, Descartes introduisait dans la nature un hiatus infranchissable; de son côté, en ramenant la substance à la *force*, Leibniz supprime toute différence essentielle entre l'esprit et la matière, pour n'y laisser subsister que du plus et du moins. Si avec Descartes on ne parvient plus à unir l'âme et le corps, on se demande avec Leibniz en quoi ils diffèrent. Bien plus, la matière, qui pour le premier est absolument inerte et passive, nous apparaît chez le second capable de perception et d'appétition, et participe dans une certaine mesure à la nature et à l'activité même de l'âme. Aussi Descartes restreignait-il le monde de la vie jusqu'à en exclure les animaux, tandis que Leibniz l'étend au point d'y comprendre les minéraux eux-mêmes. Bref, la tendance de Descartes est d'anéantir la matière, celle de Leibniz est de la spiritualiser.

4. Ces deux grands esprits se séparent encore sur la question de la *volonté*. Descartes lui donne trop; on peut dire que Leibniz ne lui donne pas assez; avec le premier elle dégénère en indépendance, tandis que le second, quoi qu'il prétende, l'assujettit aux lois du déterminisme.

En effet, en attribuant à la volonté le pouvoir de juger, Descartes rompt en grande partie les liens qui la subordonnent à l'intelligence; de plus, il va jusqu'à soutenir que les vérités nécessaires dépendent d'un décret arbitraire de Dieu, tellement que, si Dieu eût voulu, il aurait pu faire que *les trois angles d'un triangle n'égalassent pas deux droits* : opinion contre laquelle Leibniz proteste énergiquement, en distinguant avec raison les vérités contingentes et de *fait*, qui dépendent de la volonté libre de Dieu, et les vérités nécessaires et de *principe*, qui dépendent de sa nature même et de sa raison éternelle. Dieu veut sans doute les unes et les autres, mais avec cette différence, que les premières ne sont que parce que Dieu les veut ainsi, tandis que Dieu ne veut les secondes que parce qu'elles sont conformes à sa raison éternelle et qu'il ne pourrait pas ne pas les vouloir sans se nier lui-même.

D'autre part, il faut bien le reconnaître, Leibniz compromet la liberté humaine par son *déterminisme* psychologique, et la liberté divine par son *optimisme* : deux théories qu'il prétend déduire du principe de raison suffisante, en confondant, sans s'en apercevoir, la raison qui *suffit* à l'acte et la raison qui *détermine* l'acte : et voilà comment l'exagération de ce principe

vicie la psychologie de Leibniz, de même que l'exagération du principe de continuité vicie sa métaphysique.

En résumé, on peut dire que Leibniz est, comme Aristote, plus apte à saisir les rapports des choses, tandis que Descartes est, comme Platon, plus frappé des contrastes. A force de perdre de vue les analogies, le philosophe français multiplie les hiatus et les oppositions : opposition entre l'idée et l'être, entre la matière et l'esprit, entre les sens et la raison, etc. Au contraire, en poussant à l'extrême son principe de continuité, Leibniz en vient à combler tous les vides et à ne plus voir entre les êtres que nuances et gradations insensibles.

TROISIÈME PÉRIODE

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

La fin du XVIII^e siècle est marquée par une réaction générale contre l'empirisme et ses conséquences.

En Angleterre, Thomas Reid s'élève, au nom du *bon sens*, contre l'idéalisme de Berkeley et le phénoménisme de Hume; en Allemagne, Kant entreprend la *critique* de nos facultés de connaître, afin d'en déterminer l'autorité et la puissance; en France, Maine de Biran, par sa puissante analyse du sentiment de l'*effort*, secoue définitivement le joug de Condillac et du sensualisme.

Cette période de réaction se poursuit jusqu'au milieu du XIX^e siècle, où l'empirisme reparaît, sous forme d'associationnisme en Angleterre, et de positivisme en France; tandis que, de son côté, Victor Cousin se flatte, par son éclectisme, de revenir à la tradition de Descartes et de Leibniz, complétée par les recherches de Kant, et enrichie des ingénieuses analyses de l'école écossaise.

Nous caractériserons rapidement chacune de ces étapes de la pensée moderne, nous réservant d'étudier avec quelque détail Kant, qui est incontestablement le philosophe le plus considérable de cette période.

CHAPITRE PREMIER

LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE

ART. I. — La philosophie écossaise.

§ 1. — Thomas Reid (1710-1796) peut être considéré comme le fondateur de l'école psychologique écossaise (1).

1. Ses principaux ouvrages sont intitulés : *Recherches sur l'entendement humain*; *Essais sur les facultés intellectuelles*, et *Essais sur les facultés actives de l'homme*.

(1) On peut distinguer une double école écossaise : une école *psychologique*, qui, avec Th. Reid, Dugald Stewart, Hamilton et d'autres, se propose de réagir contre l'empirisme de Locke et le phénoménisme de Hume; et une école *morale*, représentée par Hutcheson, Adam Smith, etc., qui réagit contre la morale de l'intérêt égoïste, en lui substituant les motifs de sentiment.

Th. Reid avait d'abord embrassé l'idéalisme de Berkeley; mais, comme il le dit lui-même, la lecture des œuvres de Hume mit le trouble et l'agitation dans sa vie jusque-là si calme, et lui inspira le dessein de revendiquer les droits de la raison contre les négations du scepticisme.

Dès lors, toute sa philosophie peut être considérée comme une réaction, non seulement contre le phénoménisme de Hume, mais encore contre l'empirisme de Locke qui en est la source.

2. Le programme de Th. Reid peut se ramener à ces deux points :

a) Cultiver la psychologie comme une science de faits, en adaptant à l'observation par la conscience les procédés de la méthode baconienne, si féconde dans les sciences physiques;

b) Renoncer aux spéculations métaphysiques, et se contenter d'en appeler au *sens commun* et à la croyance générale, dans toutes les questions relatives à la légitimité de nos facultés et à la valeur de nos connaissances.

— La première partie de ce programme a été remplie avec assez de bonheur, et nous a valu plusieurs analyses ingénieuses et délicates qui font le principal mérite de la philosophie écossaise.

Quant à la seconde, cette affectation de tout ramener au sens commun contribue sans doute à la clarté et à la simplicité des aperçus, mais les condamne à rester superficiels, et les prive ainsi de tout caractère strictement philosophique.

§ 2. — Philosophie de Th. Reid.

1. Reid s'applique d'abord à réfuter la fameuse théorie des *idées représentatives*, d'où Berkeley et Hume ont logiquement déduit leurs systèmes. Il montre :

a) Qu'elle ne repose sur aucune preuve positive;

b) Que les conséquences qui en découlent sont aussi contraires au vulgaire bon sens qu'aux principes de la philosophie;

c) Qu'en supposant un intermédiaire, distinct à la fois et du sujet percevant et de l'objet perçu, Locke ne fait que réaliser une abstraction. Et il conclut en se déclarant partisan de la perception immédiate du monde extérieur.

Du reste, Reid attribue la même autorité à toutes nos facultés de connaître : sens, conscience et raison. Il en appelle à la croyance constante du genre humain, et voit dans la légitimité de nos facultés un fait premier qu'il faut admettre sans démonstration, non qu'il soit obscur, mais au contraire, parce qu'à raison même de son évidence, il n'a aucun besoin d'être démontré.

2. Reid attaque aussi la théorie de la *table rase*, en mettant en lumière les vérités *a priori* que nous trouvons toujours à côté des vérités expérimentales, et en montre les caractères d'universalité,

de nécessité et d'immutabilité. Il dresse une longue liste des principes de raison : principes logiques, mathématiques, esthétiques, moraux, etc. ; mais il omet de les ramener à des principes vraiment premiers. En fait, la raison se réduit pour lui au *sens commun*, c'est-à-dire à un ensemble de vérités indépendantes de la sensation, sur lesquelles repose la croyance universelle à la réalité du monde extérieur, de l'âme et de Dieu.

Enfin, nous l'avons vu, Th. Reid se prononce pour la liberté d'indifférence.

§ 3. **Disciples de Reid.** — Le successeur et continuateur de Th. Reid est *Dugald Stewart* (1753-1828), dont nous avons parlé à propos de l'association des idées (Psychologie, T. I, p. 133).

Plus tard *Hamilton* (1788-1856) prétendra combiner Th. Reid avec Kant et concilier la relativité de la connaissance avec la perception immédiate du monde extérieur. D'après lui, l'absolu est non seulement inconnaissable, mais encore inconcevable.

ART. II. — La philosophie anglaise.

Au cours du XIX^e siècle, la philosophie anglaise s'est peu à peu dégagée de la tradition de Reid pour retourner aux théories de D. Hume, c'est-à-dire à une espèce de positivisme psychologique qui, sous des formes d'ailleurs très diverses, aboutit au phénoménisme absolu.

Dès le dix-huitième siècle, *James Mill* inaugure cette tendance ; le premier il prétend ramener tous les phénomènes de la pensée à l'association des idées, et l'association elle-même à la loi unique de *continuité*. Mais c'est à son fils John Stuart Mill que le système *associationniste* doit son extension et son apparente rigueur scientifique.

§ 1. — John Stuart Mill.

1. John Stuart Mill (1806-1873) voit dans l'*association* le phénomène fondamental qui explique tous les phénomènes de la vie de l'âme, à peu près comme l'attraction explique tous les phénomènes de la matière brute.

D'après lui, le monde extérieur est une simple *possibilité de sensations associées les unes aux autres*, et le moi un simple *groupe d'états de conscience*. Or, la sensation n'étant elle-même qu'un état de conscience, il s'ensuit que la distinction entre le monde et le moi, entre la matière et l'esprit, est purement artificielle, et que tout se réduit en somme à de purs phénomènes de conscience. Les principes prétendus rationnels ne sont plus en définitive que de simples associations devenues indissolubles par l'habitude : c'est la négation de toute métaphysique. Voir ci-dessus la réfutation du

phénoménisme (Métaphysique, T. II, p. 430), et de l'*associationnisme* (Psychologie, T. I, p. 237).

2. En psychologie, St. Mill nie la liberté, par cette raison que la conscience, dont on invoque le témoignage, nous rapporte bien ce que nous sentons et faisons actuellement, mais non ce que nous pourrions sentir et faire. — Voir la question du *libre arbitre* (Psychologie, T. I, p. 349).

3. En logique, il condamne absolument le syllogisme, dans lequel il ne veut voir qu'un cercle vicieux, et prétend que le seul raisonnement valable est cette induction qui va du particulier au particulier.

4. En morale, nous avons vu comment St. Mill substitue à l'intérêt personnel de Bentham sa théorie de l'*intérêt général*, et comment il place dans le bonheur de l'humanité le souverain bien et la loi suprême de toute conduite morale et vraiment humaine (T. II, p. 84).

Quant à la conscience morale et à la distinction du bien et du mal, il les explique, comme les principes de raison, par une association devenue indissoluble entre nos actes et les conséquences agréables ou fâcheuses qu'ils entraînent. — Voir *Origine et nature de la conscience morale* (Morale, T. II, p. 52).

§ 2. — Herbert Spencer.

Herbert Spencer (1820-1903) peut être considéré comme le fondateur de l'*évolutionnisme*; car il est le premier à chercher dans l'idée d'*évolution*, qu'il emprunte à Lamarck, un principe d'explication universelle.

Pour lui, l'absolu est à la fois très réel et absolument inconnaisable. Les phénomènes ne sont que des manifestations passagères de son existence immuable, et la loi fondamentale qui préside à leur production est l'*évolution*. Tout se forme par un passage insensible de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, et le mouvement se transforme successivement en vie, en sensation et en pensée. Ce système a été exposé en Métaphysique (p. 424).

Nous avons vu comment H. Spencer prétend compléter l'associationnisme de St. Mill par le principe de l'hérédité, et expliquer par là non seulement l'instinct, mais la raison et la moralité elles-mêmes (Psychologie, T. I, p. 240 et Morale, T. II, p. 86).

Le terme auquel tend l'évolution est cet état d'équilibre final qui résultera de l'adaptation complète et définitive de l'individu à son milieu, et constituera ainsi le bonheur parfait.

ART. III. — William James.

1. Aux philosophes anglais contemporains, il faut ajouter l'Américain William James (1840-1910), remarquable surtout comme

psychologue. Son grand mérite est de replacer toujours les phénomènes qu'il étudie dans la trame continue de la vie, *le courant de la conscience*, et d'en faire ainsi la théorie sans rien ôter aux caractères originaux qui font de chacun d'eux **un événement unique** : *Une idée douée d'une existence permanente, et qui ferait ses apparitions périodiques à la rampe de la conscience, est, nous dit-il, une entité aussi mythologique que le valet de pique.*

2. Quant à l'impression quelque peu matérialiste produite par l'ensemble de ses affirmations, W. James s'en explique lui-même : « En ce moment la psychologie court une bordée matérialiste ; il faut la laisser courir et lui accorder son franc sillage, dans l'intérêt du succès final, quand même on serait certain qu'elle n'atteindra jamais le port sans virer de bord une fois de plus. » Aussi bien la psychologie est loin d'être une science achevée. W. James lui-même nous en avertit dans une phrase qui ne favorise certes pas le matérialisme : « Les Galilée et les Lavoisier de la psychologie seront, en vérité, de bien grands hommes quand ils viendront. Et ils viendront quelque jour, si le passé nous est garant de l'avenir. Ils viendront en *métaphysiciens*, la nature du problème psychologique le veut. » Quoi qu'il en soit de ce point, la sincérité absolue de l'auteur, jointe à une grande finesse dans l'examen des faits, donne à son œuvre *psychologique descriptive* une valeur incomparable.

3. Il est moins heureux dans l'ordre proprement *spéculatif*. Ce pendant qu'il s'insurge contre l'associationisme pour maintenir à l'encontre de cet « atomisme psychologique » l'unité et la continuité de la conscience, W. James se refuse à admettre pour lui-même un principe réel métaphysique qui soutienne et explique cette unité : une telle lacune ne peut qu'entraîner en métaphysique, — tout comme l'avait fait l'associationisme, — le phénoménisme absolu. — D'autre part, nous avons signalé l'exagération de certaines de ses théories et de ses formules : voir en Psychologie la théorie de *l'émotion* et en Logique, le *Pragmatisme* (T. I, Logique critique, c. VII). — Disons enfin que, lorsqu'il touche à la *psychologie religieuse*, W. James tombe dans les erreurs condamnées par l'Eglise sous le nom de *Modernisme*.

— Mais revenons en arrière, et reprenons l'ordre chronologique des systèmes. En somme, la réaction inaugurée par Reid était demeurée superficielle et inefficace. L'école écossaise n'a pas cherché à déterminer l'origine des principes de raison, leur influence sur les diverses facultés de l'esprit, et surtout, elle n'en a pas critiqué la valeur. Kant a l'ambition de remplir ce programme. Comment y réussit-il ?

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE. — E. KANT (1724-1804)

ART. I. — Vie et ouvrages de Kant. Caractère général de sa philosophie.

§ 1. **Sa vie.** — Emmanuel Kant naquit à Königsberg en 1724. Il reçut sa première éducation au collège Fredericianum et passa cinq ans à l'Université de sa ville natale. Après avoir exercé pendant une dizaine d'années les fonctions de précepteur dans plusieurs grandes familles du voisinage, il revint à l'Université pour y professer l'astronomie et les mathématiques, puis la logique et la métaphysique ; en fut élu recteur, et mourut en 1804 (1).

Du reste, aucun événement saillant dans cette vie toute de travail et de méditation ; Kant ne s'éloigna jamais de Königsberg. Il était d'un caractère égal, affable, désintéressé, d'une régularité proverbiale dans ses habitudes, et ne connut jamais d'autres plaisirs que ceux de l'esprit.

Les philosophes dont il paraît avoir subi le plus l'influence sont Locke, Hume et J.-J. Rousseau. C'est la lecture des ouvrages de Hume qui l'éveilla, comme il dit lui-même, *de son sommeil dogmatique* ; ce sont les *Essais sur l'entendement humain* qui lui suggérèrent le dessein de reprendre et d'approfondir l'analyse de nos facultés ; enfin, l'inspiration de J.-J. Rousseau est évidente dans plusieurs de ses théories relatives à la morale et à l'éducation.

§ 2. **Ses ouvrages.** — Les trois principaux ouvrages de Kant sont : la *Critique de la raison pure* (1781), la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique du jugement* (1790).

Dans le premier, Kant analyse la raison spéculative, c'est-à-dire en général l'esprit humain en tant qu'il connaît et qu'il est capable de distinguer le vrai du faux.

Dans le second, il analyse la raison en tant qu'elle se rapporte à l'action, et qu'elle discerne ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter.

Enfin, dans le troisième, il analyse la raison en tant qu'elle est capable de saisir la finalité des choses, de discerner le beau du laid, et d'éprouver des émotions esthétiques. C'est ce que Kant entend ici par *jugement*.

Ces trois *Critiques* forment donc un ensemble et renferment la théorie complète de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, de la valeur de leurs données, et des conditions de leur exercice.

(1) A ne consulter que les dates, Kant appartient sans doute au dix-huitième siècle ; mais, par son influence, il a sa place marquée au dix-neuvième.

§ 3. — Caractère de la philosophie kantienne.

Jusque-là les philosophes s'étaient contentés d'appliquer directement la raison à la connaissance des choses, sans se préoccuper beaucoup de sa portée véritable et des conditions de sa légitimité. Cette méthode spontanée, qui est celle du dogmatisme, aboutit à des contradictions, dont se prévaut le scepticisme pour conclure à l'impuissance radicale de la raison. Kant inaugure la méthode *critique*; il se propose de déterminer une fois pour toutes la puissance et les limites de nos facultés et de mettre un terme à la lutte séculaire entre dogmatiques et sceptiques.

En soi, le problème n'est pas nouveau; il a déjà été posé par Descartes; Locke et Leibniz en ont même ébauché une solution; mais Locke, se plaçant au point de vue de l'empirisme, donne trop à l'expérience, et par là *sensualise les concepts de l'entendement*; de son côté, Leibniz, se plaçant au point de vue de l'idéalisme, donne trop à la raison, au point d'*intellectualiser les phénomènes sensibles*. Kant prétend se placer à un point de vue supérieur et, comme il dit, *transcendental*, afin d'apprécier la part de vérité et d'erreur que renferme chacun des deux systèmes (1).

2. Les conclusions de sa critique peuvent se formuler dans les trois propositions suivantes :

a) Nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles *sont* en elles-mêmes (*noumènes*), mais seulement telles qu'elles nous *apparaissent* (*phénomènes*).

b) Or les choses nous apparaissent nécessairement revêtues des *formes* de notre intelligence; car notre esprit porte en lui-même les conditions nécessaires de toute connaissance; c'est donc là, et non dans les objets, qu'il faut les chercher.

c) Toutefois, l'idée du *devoir* nous met en relation directe avec les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Les deux premières conclusions sont celles de la *Critique de la raison pure*. Kant prétend ainsi réaliser en psychologie une révolution analogue à celle que Copernic a opérée en astronomie. Jusqu'ici, dit-il, on faisait tourner l'esprit autour des choses; la critique démontre que ce sont les choses qui tournent autour de l'esprit; en réalité ce n'est pas la pensée qui se modèle sur les objets, mais les objets qui se moulent sur l'esprit.

La troisième proposition, qui conclut la *Critique de la raison pratique*, consacre la primauté de celle-ci sur la *raison pure*.

Quant aux conclusions de la *Critique du jugement*, elles sont analogues à celles de la *raison pure*. D'après Kant, la *finalité* et la

1. D'après Kant lui-même, « le mot *transcendental*... signifie toujours un rapport de notre connaissance non pas aux choses mêmes, mais seulement à la faculté de connaître ». L'étude transcendante est donc, pour Kant, l'étude des conditions subjectives de la pensée.

beauté ne sont que des points de vue de notre esprit, des formes subjectives de notre faculté de juger.

L'étude de la philosophie kantienne se ramène donc à l'analyse des trois *Critiques* (1).

ART. II. — Critique de la raison pure.

Après avoir fait remarquer que toute connaissance se ramène à un jugement, Kant distingue deux sortes de jugements : les jugements *analytiques*, dont l'attribut se borne à développer la compréhension du sujet, et les jugements *synthétiques*, dans lesquels l'attribut ajoute quelque chose au sujet. Les premiers sont sans doute très certains et l'esprit ne saurait les contester sans se contredire, mais ils sont purement explicatifs et, comme tels, n'ajoutent rien à la connaissance que nous avons du sujet. Les seconds, au contraire, ont la prétention de nous faire acquérir des connaissances nouvelles et, à ce titre, ils intéressent seuls la science.

Les jugements *synthétiques* sont *a priori* ou *a posteriori*, selon que le rapport est affirmé avant ou après toute expérience. L'expérience suffisant à rendre compte des jugements synthétiques *a posteriori*, reste à expliquer l'origine et la valeur des jugements synthétiques *a priori*. Tel est précisément l'objet de la *Critique de la raison pure*.

Trois facultés concourent à la formation de la connaissance : la *sensibilité*, l'*entendement* et la *raison*. La Critique de la raison pure comprend donc la critique de chacune de ces trois facultés.

§ 1. — Critique de la sensibilité ou Esthétique transcendantale (αἰσθησις, sensation).

1. La *sensibilité* est la faculté de recevoir les impressions que produisent en nous les objets. Elle est *externe* ou *interne*, selon qu'elle s'exerce par les sens ou par la conscience.

Or, dit Kant, si, dans les données de la sensibilité, nous écartons tout ce qu'il y a de contingent et de variable, il reste, comme élément universel, constant et nécessaire, deux formes, l'*espace* et le *temps*, dans lesquelles viennent s'encadrer toutes les données des sens et de la conscience. Ainsi nous ne pouvons percevoir, ni

(1) Nous avons eu occasion, dans le cours de cet ouvrage, d'exposer et de critiquer les principales théories de Kant :

En Psychologie, sa théorie des formes subjectives (*Principes directeurs de la connaissance; Partie historique, systèmes idéalistes*, T. I, p. 247).

En Morale, sa théorie de l'autonomie de la volonté (*Morale générale; Partie historique, systèmes rationnels*, p. 111); ainsi que le désintéressement absolu dont il prétend faire une loi en Morale (p. 131).

En Métaphysique, son relativisme subjectif (p. 347).

Nous y renvoyons, nous contentant d'en rappeler ici ce qui est nécessaire à l'intelligence du système.

même concevoir un objet ou un phénomène sensible qu'à la condition de le placer à côté d'un autre, c'est-à-dire dans l'espace; et nous ne pouvons concevoir un fait de conscience sans nous le représenter comme se passant à la suite d'un autre, c'est-à-dire dans le temps. Les êtres et les phénomènes sensibles peuvent varier à l'infini, l'espace et le temps demeurent constants et identiques.

Le temps est donc la forme immédiate des données de la conscience et la forme médiate des données des sens, puisque les phénomènes extérieurs n'existent pour nous qu'en passant par la conscience; tandis que l'espace est la forme exclusive des données de la perception externe (1).

2. Quant à l'origine et à la valeur de ces deux idées, il est évident qu'elles ne sauraient être *a posteriori*, puisque l'expérience ne fournit que l'élément contingent et variable de la connaissance. Elles sont donc *a priori* et, comme telles, représentent des lois et des formes de notre esprit. Dès lors leur nécessité est purement subjective, et rien ne nous autorise à voir en elles des lois de la réalité, et à affirmer que les objets existent réellement dans le temps et dans l'espace.

Il résulte de là que la sensibilité nous montre les choses, non comme elles sont en elles-mêmes (*νοούμενα*), mais seulement telles qu'elles nous apparaissent (*φαινόμενα*) à travers les formes de cette faculté. Telle est la conclusion de l'*Esthétique transcendantale*.

§ 2. — Critique de l'entendement ou Analytique transcendantale.

Les intuitions de la sensibilité ne constituent pas encore la connaissance proprement dite; pour être comprises, les choses demandent à être reliées entre elles par des affirmations : c'est l'objet de l'entendement.

1. La sensibilité est une faculté passive et réceptive qui se borne à transformer en intuitions les impressions sensibles, en les encadrant dans les formes de l'espace et du temps; tandis que l'entendement est une faculté active qui transforme les intuitions en jugements. Du reste, l'entendement n'a aucun objet propre, aucun contenu; il est purement *formel*; son rôle se borne à relier les phénomènes et à ramener à l'unité la multiplicité de l'expérience.

Pour déterminer la part de l'entendement pur dans la connaissance, il suffit donc d'analyser nos jugements et de discerner l'élément nécessaire, invariable, et par suite *a priori*, qu'ils contiennent.

(1) Percevoir, pour Kant, c'est extérioriser la matière fournie par la sensation, en lui appliquant la forme étendue. On remarquera que la forme kantienne n'a aucun rapport avec la forme aristotélicienne : elle n'est pas un principe de l'être en lui-même, mais seulement de l'être dans la pensée.

Or tout jugement est nécessairement particulier ou général, c'est-à-dire qu'il a une *quantité*; il est affirmatif ou négatif, c'est-à-dire qu'il a une *qualité*; il est hypothétique ou apodictique, il a une *modalité*; enfin il se rapporte à la *cause*, à la *fin*, à la *substance*, en d'autres termes, il exprime une *relation*; car nous ne pouvons ramener à l'unité les données de l'expérience, à moins de supposer dans les choses un certain fond permanent que nous appelons *substance*, et une dépendance nécessaire que nous appelons *finalité* ou *causalité*. De là quatre *formes a priori* de l'entendement, lesquelles, se subdivisant chacune en trois, donnent douze modes de l'affirmation, appelés *catégories* ou *concepts* :

a) La *quantité*, à laquelle se rapportent l'*unité*, la *pluralité*, la *totalité*;

b) La *qualité*, comprenant la *réalité*, la *négation*, la *limitation*;

c) La *modalité*, comprenant la *possibilité*, l'*existence*, la *nécessité*;

d) La *relation*, comprenant les rapports de *substance* à *mode*, de *cause* à *effet*, d'*action* à *réaction*. Ainsi, affirmer que le feu est cause de la brûlure, c'est unir entre elles les deux intuitions de feu et de brûlure au moyen de la catégorie de cause (1).

2. Quelle est la valeur de ces catégories, et par suite des jugements qu'elles conditionnent? Ici encore, la nécessité est purement subjective; car, de ce que les choses nous apparaissent sous forme de qualité, ou de quantité, de substance ou de cause, il ne s'ensuit nullement qu'elles soient telles en elles-mêmes, et nous n'avons aucun droit de conclure de l'apparence à la réalité, ou, comme dit Kant, de l'ordre des phénomènes à l'ordre des noumènes. La conséquence est que la science est sans doute possible, ainsi que les jugements synthétiques *a priori*, mais c'est à condition qu'on ne leur reconnaisse qu'une valeur purement *phénoménale*.

— C'est ainsi que Kant prétend résoudre le débat entre empiristes et rationalistes, entre dogmatiques et sceptiques.

En soi, ni l'expérience seule, ni la raison seule ne sauraient fonder la connaissance et constituer la science. Sans les concepts de l'entendement, les intuitions sont *aveugles*, et sans les intuitions de la sensibilité, les concepts sont *vides*; car les phénomènes ne deviennent objet de connaissance qu'autant que l'esprit leur applique ses formes. Le rationalisme et l'empirisme renferment donc chacun une part de la vérité.

Les dogmatiques ont raison de soutenir la légitimité de la certitude et la valeur de la science; mais les sceptiques n'ont pas tort de prétendre que cette certitude et cette valeur ne dépassent point la sphère de l'expérience, et que, en s'aventurant dans le

(1) On voit tout ce qu'il y a de conventionnel dans une pareille classification. En général, l'arbitraire, les complications inutiles et un amour exagéré de la symétrie sont les grands défauts du système de Kant.

monde des noumènes pour spéculer sur les choses en soi, la raison ressemble à une colombe qui tenterait de voler dans le vide.

Tel est le résultat de la critique de l'*entendement*, seconde partie de la critique de la raison pure, que Kant désigne sous le nom d'*Analytique transcendantale*.

§ 3. — Critique de la raison ou Dialectique transcendantale.

1. La sensibilité a ramené à l'unité des intuitions les impressions sensibles, en les encadrant dans ses formes *a priori* d'*espace* et de *temps*; de son côté, l'entendement a ramené à l'unité des jugements les intuitions sensibles, en leur appliquant ses concepts *a priori*. Reste à achever l'œuvre de la pensée, en ramenant les jugements eux-mêmes à la plus haute unité possible : c'est l'œuvre de la raison proprement dite.

Elle y parvient au moyen de trois idées que Kant appelle *concepts rationnels* ou *idées transcendantales*, à savoir : l'*âme*, l'*univers*, *Dieu*.

En effet, la condition suprême de ce qui se passe *en nous*, c'est l'*âme*; la condition suprême de ce qui se passe *autour de nous*, c'est l'*univers*; et la condition dernière de l'univers et de l'âme elle-même, c'est *Dieu*; car le fini suppose l'infini, et le relatif, l'absolu.

2. Quelle est la valeur de ces trois idées? — Kant n'y voit que des synthèses *a priori* de la raison, pur effet du besoin que nous éprouvons d'arriver à un enchaînement total, cosmologique, psychologique et théologique des phénomènes. Ces trois idées rationnelles ne répondent donc à aucune réalité objective, pas plus que les concepts de l'entendement ou les formes de la sensibilité : elles ne sont en fait que des hypothèses invérifiables.

a) Ainsi, ce que nous appelons *âme*, n'est que l'idée de l'unité de la pensée qui apparaît à la conscience dans la multiplicité des phénomènes. Conclure de ce moi apparent et *phénoménal* à l'existence d'un moi substantiel et *nouménal*, serait transformer le jugement analytique, qui ne fait que développer le concept de la pensée en un jugement synthétique posant le moi dont j'ai conscience comme une substance en soi, réellement une et identique.

b) Il en est de même de l'idée d'*univers*; dès que la raison prétend lui attribuer une valeur objective, elle tombe dans des contradictions inextricables, que Kant appelle *antinomies*. Il en compte quatre principales :

- 1° { L'univers est éternel en durée et infini en étendue;
 { L'univers est fini en étendue et en durée.
- 2° { La matière est divisible à l'infini (Descartes);
 { La matière se compose d'éléments simples et indivisibles (Leibniz).

- 3° { Il existe des causes libres ;
 { Il n'y a pas de causes libres ; tout est nécessairement en-
 chaîné.
- 4° { La série des causes est limitée ; le monde suppose un être
 { premier et nécessaire ;
 { La série des causes est illimitée ; il n'existe pas d'être néces-
 saire.

D'après Kant, des raisons d'égale valeur militent en faveur de ces diverses propositions, et l'unique moyen d'échapper à la contradiction, est de distinguer absolument l'ordre phénoménal et l'ordre nouménal, et de n'attribuer aux idées d'espace et de temps, de cause et de substance, qu'une valeur purement subjective.

c) Quant à l'existence réelle de Dieu, la théologie rationnelle prétend bien la démontrer, mais aucun de ses arguments ne supporte la critique.

L'argument *cosmologique* (*a contingentia mundi*) suppose gratuitement la valeur objective du principe de causalité, et la nécessité d'arriver, dans toute série de causes, à une cause première.

L'argument *téléologique* (par les causes finales) suppose la valeur objective du principe de finalité, et de plus, commet ce paralogisme de conclure d'un effet fini à une cause infinie.

Enfin, l'argument *ontologique* (par l'analyse de l'idée de parfait) est un pur sophisme qui passe indûment de l'ordre idéal à l'ordre réel (1).

Bref, la *Dialectique transcendantale* condamne absolument toute spéculation métaphysique.

3. La conclusion générale de la Critique de la raison pure, c'est qu'il est impossible de démontrer la légitimité d'aucun jugement *synthétique a priori* ; ces jugements en effet ne nous représentent pas les objets tels qu'ils existent en soi, mais seulement tels qu'ils nous apparaissent à travers les formes de la sensibilité et les concepts de notre esprit. D'autre part, ces formes et ces concepts n'ayant aucune valeur objective, il s'ensuit que la raison humaine est impuissante à sortir d'elle-même et à rien affirmer de la réalité des choses. C'est le *subjectivisme transcendantal*.

— Mais la raison spéculative n'est pas toute la raison ; à côté de la raison qui *connaît* et dont la fonction est de fonder la science, il y a la raison qui *commande* et qui fonde la morale.

(1) Ce n'est pas à dire que Kant nie l'existence de Dieu ; il prétend seulement que, dans l'ordre des *phénomènes* (c'est-à-dire des connaissances qui résultent de la synthèse des données de l'expérience et de la forme subjective), il nous est aussi difficile de la démontrer que de la réfuter ; c'est là une des antinomies énumérées plus haut. Du reste, dans l'ordre des *noumènes* (c'est-à-dire des choses *en soi*), duquel la cause première relève essentiellement, Dieu est toujours possible, quoique nous n'en puissions rien dire ; il n'existe que comme *postulat* de la raison pratique, ainsi que nous l'allons voir.

Des trois questions qui, d'après Kant, résument toute philosophie : *Que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous faire ? Que pouvons-nous espérer ?* la première seule a été résolue par la Critique de la raison pure : reste à répondre aux deux autres ; c'est l'objet de la *Critique de la raison pratique* et de la *Critique du Jugement*.

ART. III. — Critique de la raison pratique.

Cette seconde critique se propose avant tout de déterminer le principe du devoir et la nature du souverain bien auquel nous devons tendre ; et, ce faisant, elle atteint cet autre résultat, de établir plusieurs vérités capitales, contestées par la Critique de la raison pure, à savoir, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

§ 1. — L'impératif catégorique.

1. Le devoir s'impose à nous sous forme d'*impératif catégorique*. Or, d'après Kant, cette idée de devoir se distingue de toutes les autres en ce qu'elle a une valeur objective absolue.

En effet, dit-il, elle ne peut être une simple forme de ma pensée, car elle me commande ; elle est donc supérieure à moi, et dès lors je ne puis lui refuser une valeur objective. Nous nous trouvons ainsi en possession d'un jugement synthétique *a priori* que nous pouvons et devons regarder comme légitime ; mais c'est le seul ; ce jugement, le voici : *l'homme est soumis à la loi morale*.

2. En quoi consistent le devoir et le souverain bien ? Dans la *bonne volonté*, c'est-à-dire dans la volonté libre et raisonnable. « Il n'y a qu'une chose dans le monde et même en dehors du monde qui ait une valeur absolue : la bonne volonté. Elle ne tire pas sa bonté... de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du bon vouloir, c'est-à-dire d'elle-même. »

Or cette volonté libre et raisonnable n'est autre chose que la personne humaine ; d'où cette formule du devoir : *Agis en sorte de traiter toujours l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin, et non comme un moyen*.

3. La volonté est donc à la fois *sujet* et *objet* du devoir. Elle doit se vouloir elle-même ; elle en est encore le *principe* ; car c'est elle qui se commande à elle-même de rester libre et raisonnable : *Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés*.

Et pour discerner les actions qui sont conformes à cet idéal de celles qui ne le sont pas, Kant formule ce critérium : *Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle*.

Telle est en résumé la théorie kantienne de l'*autonomie de la volonté* ou de l'*universalité du vouloir* (Voir en Morale, p. 111).

§ 2. — Les postulats de la raison pratique.

Si le devoir est absolument et objectivement certain, il s'ensuit que les conditions de sa possibilité le sont nécessairement aussi. Or l'impératif catégorique suppose plusieurs vérités sans lesquelles il serait inconcevable; ces vérités sont précisément ce que Kant appelle les *postulats de la raison pratique*.

1. Ainsi, le *devoir* implique le *pouvoir* de faire ou de ne pas faire la chose commandée : *Je dois, donc je peux*; sans liberté, pas d'obligation. La *liberté* humaine, tel est donc le premier *postulat* de la raison pratique; pour rester d'accord avec notre nature morale, il nous faut croire à la *liberté* sans laquelle il n'y aurait pas de devoir (1).

2. D'autre part, l'idéal de perfection que nous *devons* vouloir n'est pas réalisé en cette vie; il faut donc qu'il le soit dans une autre, et dès lors l'*immortalité de l'âme* est un second *postulat* de la raison pratique. Il faut donc croire à l'immortalité, sans laquelle nous ne pourrions accomplir pleinement notre destinée.

3. Enfin, nous concevons un rapport nécessaire entre la mora-

(1) Il importe de bien comprendre comment Kant entend et démontre la liberté, et comment il accorde les conclusions de la raison pratique avec celles de la raison spéculative.

Il distingue d'abord l'homme en tant que *phénomène*, et l'homme en tant que *noumène*. L'homme, tel qu'il *apparaît* aux autres et tel qu'il *s'apparaît* à lui-même par le sens intime, n'est en réalité que le *phénomène* de lui-même, c'est-à-dire d'une chose en soi inconnue; car il ne peut se percevoir qu'à travers les formes subjectives de son esprit. Or toutes les actions de l'homme-phénomène, tombant dans le temps et sous le concept subjectif de la causalité, sont soumises à la loi d'un enchaînement nécessaire; la liberté n'existe donc pas pour lui. Mais nous n'avons pas le droit d'appliquer à l'homme-noumène, c'est-à-dire à l'homme en soi, ce que nous affirmons de l'homme-phénomène, c'est-à-dire, de l'homme tel qu'il nous apparaît; et par suite, il se peut que l'homme-noumène soit libre. Voilà la conclusion de la *raison pure* : la liberté en soi est possible.

De son côté, la *Critique de la raison pratique* établit que la liberté est *nécessaire* : car le devoir n'a de sens que par elle; il l'exige donc, et, par là, lui communique sa certitude; aussi pouvons-nous, sans crainte de violer les lois de la raison, en affirmer l'existence. L'homme-noumène est donc libre d'une *liberté nouménale*, bien que l'homme *paraisse* fatalement déterminé, c'est-à-dire bien que l'homme-phénomène ne soit pas libre.

Kant prétend résoudre de la même manière les autres antinomies. Il pose le *noumène* comme un être en soi, tout ensemble possible et inconnaissable, de sorte que la raison pratique puisse toujours l'affirmer, sans que la raison spéculative ait le droit de le nier.

— Il est facile de réfuter cette prétendue liberté nouménale, même au point de vue kantien. En effet, de deux choses l'une : ou la loi morale sur laquelle se fonde Kant pour établir la liberté, est la loi morale du monde nouménal, et alors elle est sans influence possible sur le monde phénoménal qui est régi par la nécessité absolue et l'homme-phénomène n'y est pas soumis; ou elle est la loi morale du monde phénoménal, et en ce cas l'homme-phénomène qui y est soumis, doit être libre pour pouvoir l'observer.

lité et le bonheur ; or la nature est impuissante à réaliser pleinement cette union. Il faut donc qu'il existe un être supérieur à la nature, assez sage pour apprécier au juste le mérite de l'être moral, assez saint et assez puissant pour répartir le bonheur en proportion exacte de la vertu. *L'existence de Dieu*, tel est le troisième postulat de la raison pratique. Croyons donc en Dieu, sans lequel la vertu ne saurait être définitivement heureuse.

Et voilà comment l'idée du devoir nous introduit dans le monde des réalités, d'où la raison spéculative était exclue. C'est en ce sens que la raison pratique mérite la *primauté* sur la raison pure ; car, bien loin de dépendre de la métaphysique, c'est la morale qui conditionne celle-ci et la rend possible (1).

Toutefois le monde des *noumènes*, duquel relèvent la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, étant inaccessible à notre intelligence, il s'ensuit que ces trois vérités sont pour nous des objets, non pas de certitude scientifique et rationnelle, mais seulement de foi et de croyance. Car, remarquons-le bien, Kant ne démontre pas ces vérités, il les *postule*. Nous *ne savons pas* à proprement parler si Dieu existe, si l'âme est immortelle ; tout cela est inconnaissable en soi et incompréhensible ; mais nous le *croyons*, parce que tout cela est la condition de la possibilité du devoir dont nous sommes certains.

Du reste, ces deux mondes de la science et de la foi morale s'opposent sans se contredire, parce qu'ils ne sont pas de même ordre. La science, c'est-à-dire la certitude objective, ne dépasse pas l'ordre des phénomènes ; quant à l'ordre des noumènes, il n'est susceptible que de croyance, ou de foi, laquelle constitue une certitude subjectivement suffisante, mais objectivement insuffisante.

Le devoir devient ainsi le fondement inébranlable de toutes les croyances qui dépassent l'expérience. *J'ai dû*, dit Kant, *abolir la science pour édifier la foi*. C'est le résumé exact de ses deux premières *Critiques*.

(1) On demandera de quel droit Kant proclame la *primauté* de la raison pratique sur la raison théorique, et en vertu de quel privilège la première peut nous introduire dans le monde des réalités (des noumènes), alors que la seconde ne saurait dépasser le monde des apparences (des phénomènes). Nous savons cependant que l'une et l'autre raison ne sont en fait que deux emplois distincts d'une seule et même faculté dont les affirmations ont même origine, même caractère et même valeur.

D'autant plus que les idées et les vérités morales ne sont, au fond, que les notions et les principes de la raison théorique appliqués aux actions humaines. L'idée de *bien* moral n'est que l'idée de *fin* absolue ; la notion de *devoir* est réductible à l'idée de *loi* ; les notions de responsabilité, de *mérite* et de *sanction* sont des conséquences directes de l'idée de *cause* libre. Bref, que sous le nom de conscience, elle s'efforce d'établir l'ordre dans la vie, ou que, sous le nom de raison spéculative, elle tende à l'établir dans la pensée, la raison est toujours la même, avec son besoin d'ordre et d'unité.

ART. IV. — Critique du jugement.

Cette troisième partie de l'œuvre kantienne a pour objet de déterminer la nature et la valeur de la *finalité*. Kant en distingue deux sortes : la finalité des *êtres*, objet du *jugement téléologique*, et la finalité du *beau*, objet du *jugement esthétique* ; d'où deux parties de cette troisième Critique.

§ 1. **Le jugement téléologique.** — La *finalité* consiste dans l'*adaptation* et l'*utilité* d'une chose.

La finalité *interne* est l'adaptation des diverses parties d'un être par rapport à lui-même, c'est-à-dire à son bien et à sa perfection propres.

La finalité *externe* est l'adaptation d'un être au bien et à la perfection d'un autre être.

Quant à la valeur de l'idée de fin, elle n'est pas moins subjective que celle de l'idée de cause et de substance, et donne lieu aux mêmes antinomies. Sous ce rapport, les conclusions de la Critique du jugement sont identiques à celles de la Critique de la raison pure.

§ 2. **Le jugement esthétique.** — 1. Le *beau*, d'après Kant, résulte de l'accord harmonieux entre une forme sensible *imaginée* pour exprimer une idée, et une idée *conçue* pour être exprimée par une forme ; aussi le définit-il : *ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination, sans être en désaccord avec les lois de l'entendement*.

L'objet beau n'est pas un système artificiel de moyens, un arrangement de parties habilement calculé en vue d'une fin distincte de lui-même ; il est, selon l'expression de Kant, une *finalité sans fin*, c'est-à-dire que la vraie beauté n'est pas liée à un but, mais *libre* et *vivante*, se déployant et s'épanouissant sans arrière-pensée, pour le seul plaisir de se déployer et de s'épanouir ; d'où l'analogie de l'art avec le jeu.

L'art forme ainsi comme la transition entre la science et la morale ; car la beauté, qui est son objet propre, tient le milieu entre la vérité abstraite, objet de la science, et la bonté pratique, objet de la morale.

2. Kant distingue absolument le *beau* et le *sublime*. Tandis que le premier consiste dans l'accord harmonieux de l'entendement et de l'imagination, le sublime consiste dans leur disproportion ; de là les effets opposés qu'ils produisent en nous. La vue du beau nous cause une joie pure et sans mélange ; l'impression du sublime a quelque chose de mélancolique et de poignant. Au premier moment, le spectacle sublime nous terrasse et nous confond ; mais bientôt nous nous ressaisissons « en anéantissant,

comme dit Kant, l'idée de cet infini relatif, devant l'infinité véritable dont nous portons en nous l'idée », et, à l'impression pénible de notre petitesse physique, succède cette mâle et austère jouissance qui accompagne la conscience de notre grandeur morale.

— Ainsi se termine l'œuvre de Kant.

— « En résumé, dirons-nous avec M. Boirac, la philosophie kantienne est une tentative pour trouver dans le *sujet* seul, c'est-à-dire dans l'esprit, abstraction faite de l'objet qu'il nous est impossible de connaître, les conditions suffisantes de la science, de l'art et de la moralité. » Tentative nécessairement infructueuse, dont l'unique résultat est de réduire le vrai, le beau et le bien à des formes purement subjectives de notre esprit.

Kant a beau recourir assez arbitrairement à l'idée du devoir, pour relever en partie les ruines accumulées par la Critique de la raison pure, il n'aboutit qu'à partager les choses en trois tronçons incohérents :

D'une part, le monde des *phénomènes*, où tout est soumis au déterminisme le plus absolu, objet de science et de certitude véridique, mais dépourvu de vérité ;

D'autre part, le monde des *noumènes*, où tout est possible et absolument vrai, mais dont nous ne pouvons absolument rien affirmer.

Entre deux, le monde de la *moralité*, qui n'est fondé sur rien, ne se rattache à rien, et qui, à part l'idée de devoir, est objet, non de science, mais de cette certitude spéciale, objectivement insuffisante quoique subjectivement suffisante, que Kant appelle la *foi*.

En deux mots, pour parler avec M. Ch. Secrétan : « Une science qui n'est pas vraie ; une vérité qui n'est pas sue », et ajoutons : une morale qui n'est ni sue ni ignorée, mais seulement crue, — voilà le bilan du kantisme.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE APRÈS KANT

Quelle que soit la valeur intrinsèque de la réaction kantienne, il faut reconnaître qu'elle a été pour l'Allemagne le point de départ d'un grand mouvement philosophique, malheureusement plus laborieux que fécond.

On peut y distinguer comme trois périodes assez nettement caractérisées : la première comprend le *panthéisme idéaliste* de Fichte, de Schelling et de Hegel ; la deuxième, le *pessimisme* de Schopenhauer et de Hartmann ; la troisième est remarquable par les recherches positives auxquelles s'adonne de préférence l'école

allemande contemporaine. Büchner, Moleschott et Karl Vogt prétendent en faire bénéficier la cause matérialiste ; d'autres, en plus grand nombre, avec Fechner, Wundt, Ebbinghaus..., explorent les confins de la physiologie, de la physique et de la psychologie, et étudient expérimentalement les rapports qui existent entre les phénomènes de ces diverses sciences ; d'où deux sciences nouvelles, dont nous avons parlé avec quelque détail à propos de la méthode psychologique, à savoir la *psychophysique* et la *psycho-physiologie*.

Nous nous bornerons ici à dire un mot des successeurs immédiats de Kant ; les conséquences qu'ils tirent de sa philosophie en font mieux saisir les vices et les lacunes.

§ 1. **Fichte** (1762-1814). — 1. Kant distinguait le phénomène et le noumène, le subjectif que l'esprit peut atteindre, et l'objectif qui lui échappe absolument ; Fichte commence par rejeter le noumène, la réalité inconnaissable. En effet, dit-il, l'idée d'une chose *en soi* n'a d'autre fondement que le principe de substance ou de raison suffisante ; car, comme l'avoue Kant lui-même, « il ne peut y avoir d'apparence sans *quelque chose* qui apparaisse ». Or si les principes de substance et de raison suffisante n'ont qu'une valeur purement subjective, comme l'affirme Kant, la chose en soi ne peut être elle-même qu'une pure conception de l'esprit.

Ainsi, plus de noumènes, plus d'*objet*, il n'y a plus que le *sujet*, le *moi*. C'est de lui qu'émane le non-moi ; car le moi ne peut prendre conscience de soi, s'affirmer, *se poser* qu'en s'*opposant* un non-moi, lequel n'a ainsi de réalité qu'en moi et par moi.

2. Toutefois, le moi premier et fondamental n'est pas le moi humain, empirique, individuel, mais un moi absolu, inconscient, qui n'acquiert la conscience et la personnalité qu'au dernier terme de son développement. Quant à savoir comment le moi humain et fini sort de ce moi infini et impersonnel, c'est le mystère ou plutôt la contradiction de tout panthéisme, sur laquelle Fichte ne s'explique pas.

3. La conclusion est l'absorption du non-moi par le moi, c'est à-dire le *subjectivisme pur*. C'est ainsi que le dualisme kantien se résout en un panthéisme idéaliste, d'après lequel l'esprit ne construit pas seulement le monde extérieur en lui imposant sa forme, comme le voulait Kant, mais encore le crée et le fait sortir tout entier de sa propre activité.

§ 2. **Schelling** (1775-1854). — Fichte sacrifiait l'objectif au subjectif en absorbant le non-moi dans le moi. Schelling prétend qu'ils existent au même titre l'un que l'autre, et il s'applique à les concilier au moyen d'un principe idéal, qui se manifeste également

et indifféremment dans le monde spirituel et dans la nature, dans le moi et dans le non-moi. Ce principe est une *force*, immanente à la matière aussi bien qu'à la pensée, qui se développe par sa nature même. C'est lui *qui dort dans la plante, qui rêve dans l'animal, qui s'éveille et prend conscience de lui-même dans l'homme.*

L'idée dominante de la *Philosophie de la nature* de Schelling consiste à représenter la nature comme un progrès de l'inconscience vers la conscience.

§ 3. **Hegel** (1770-1831). — Pour Hegel, c'est l'idée, existant d'abord sous forme purement logique, qui devient tour à tour nature et esprit. Hegel tente directement la conciliation des contraires, et prétend montrer que l'opposition entre le moi et le non-moi se résout en définitive en une identité; que le *sujet* (thèse) et l'*objet* (antithèse) se résolvent dans la synthèse du *sujet-objet*.

Trois idées dominent ce système :

L'idée de l'*identité de la pensée et de l'être*; l'idée du *processus nécessaire et éternel de l'absolu*; l'idée de l'*identité des contraires*.

D'après Hegel, l'opposition est partout, dans la pensée comme dans l'être, et toute chose est susceptible de deux affirmations opposées et également vraies.

Le *moi* s'identifie au *non-moi* par la *conscience* qu'il prend de lui-même. En effet, le moi n'existe qu'autant qu'il s'oppose à un *non-moi*; cette relation ne lui est donc pas extérieure, elle le constitue.

De même le *fini* s'identifie à l'*infini* dans l'idée de *limite*; car, la limite étant de l'essence du fini, celui-ci comprend par là même l'infini qui le limite.

Le *néant* s'identifie à l'*être* dans le *devenir*; car devenir c'est à la fois être et n'être pas. Pour Hegel l'absolu n'est qu'un *devenir* progressif et fécond (1).

C'est de ces concepts vides et de cette logique purement formelle qu'il prétend déduire le monde, c'est-à-dire le créer; car l'*être* est identique à la *pensée*.

On le voit, l'idéalisme de Fichte était un idéalisme *psychologique*; celui de Schelling, un idéalisme *physique*; celui de Hegel est un idéalisme *logique*.

Le matérialisme de BÜCHNER et de MOLESCHOTT peut être considéré comme une réaction violente contre ces extravagances.

(1) « Qu'est-ce que l'élément infinitésimal? se demande Hegel; c'est la grandeur décroissant jusqu'à s'évanouir, et prise au moment même où elle s'évanouit; car avant, ce serait trop tôt, et après ce serait trop tard. En d'autres termes, c'est la grandeur prise au moment même où, cessant d'être quelque chose, elle n'est pas encore rien du tout; c'est-à-dire au moment où elle parvient à la *féconde identité de l'être et du néant.* »

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

Durant tout le dix-huitième siècle, Condillac est le chef avoué de la philosophie française. Le premier qui réagit contre les théories sensualistes et inaugura le retour au spiritualisme, fut *Laromiguière*. Mais cette réaction est encore bien timide et bien incomplète; elle ne s'accroîtra et ne deviendra vraiment efficace qu'avec Maine de Biran.

ART. I. — Maine de Biran (1766-1824).

Maine de Biran est certainement l'un des plus profonds penseurs de son siècle. Il passa sa vie, comme il le dit lui-même, à regarder couler les diverses situations de son âme comme les flots d'une rivière.

1. D'abord partisan des doctrines de Condillac, il en sent bientôt l'insuffisance, et, au principe de la sensation passive, il substitue l'activité du sujet pensant. Le *sentiment de l'effort*, tel est pour lui le fait fondamental qui sert de point de départ à toute sa philosophie. En effet, dit-il, l'effort, supposant la résistance de l'organisme qui s'oppose à l'énergie de la volonté, place en face l'un de l'autre le moi et le non-moi, et les fait connaître l'un et l'autre dans une seule et même intuition de la conscience.

Il démontre que la moindre perception suppose un effort de l'esprit, et qu'en définitive le fond même de notre être est dans l'activité consciente, dans l'effort; théorie très voisine de celle de Leibniz, qui définit l'âme une *force* : *Vis sui conscia, sui potens, sui motrix*.

2. « Dans chacune de mes déterminations, dit Maine de Biran, je me connais comme cause antérieure à son effet et qui lui survit; je me vois en dedans, en dehors du mouvement que je produis. Que suis-je donc et comment puis-je me connaître? Je suis un principe voulant. Je me connais, non pas médiatement par les phénomènes dont je suis le théâtre, mais immédiatement et directement en moi-même; autrement, comment pourrais-je jamais appeler *mienn*e une modification quelconque, si je ne saisisais pas sans intermédiaire ce principe que j'appelle *moi*? »

On retrouve là cette méthode vraiment psychologique, qui consiste à étudier l'homme, non plus par le dehors, comme faisait Condillac, mais avant tout par le dedans, par *introspection*, et qui nous permet de saisir l'unité, l'identité et la liberté de l'âme, non

comme la conclusion pénible d'un syllogisme, mais comme un fait irrécusable d'intuition directe.

ART. II. — V. Cousin (1792-1867).

§ 1. — Les sources de sa philosophie.

Victor Cousin est sans doute un esprit moins profond et moins original que Maine de Biran ; mais on ne peut lui contester une grande puissance d'assimilation, et un incomparable talent d'exposition.

La philosophie de Cousin a un caractère essentiellement éclectique ; on peut y distinguer comme trois périodes :

a) Tout d'abord, il se déclare disciple de l'école écossaise ; bientôt, découvrant l'étroitesse de ses doctrines et l'absence totale de haute spéculation,

b) Il va demander à l'Allemagne cette métaphysique dont il sent le besoin, et vulgarise en France les théories de Kant, de Schelling et de Hegel ; mais, faute d'y apporter assez de critique, il verse lui-même dans le panthéisme hégélien.

c) Enfin, revenu à des pensées plus saines, il fonde dans une synthèse assez harmonieuse l'esprit cartésien avec les principaux résultats des écoles allemande et écossaise. Son livre *Du Vrai, du Beau et du Bien* peut être considéré comme l'expression de sa pensée dernière.

V. Cousin passe pour le fondateur de l'école éclectique.

§ 2. — La méthode éclectique.

1. Distinguons d'abord deux sortes d'éclectisme. Il y a un éclectisme pratique et raisonnable, qui se borne à faire un usage légitime des autorités, en prenant à chaque école ce qu'elle peut avoir de vrai et de sensé ; et un éclectisme intempérant et doctrinal, d'après lequel la vraie méthode philosophique consiste moins à chercher par la méditation personnelle à édifier un système, qu'à en rassembler les éléments épars dans les philosophies existantes : c'est celui de V. Cousin.

2. Il pose en principe que tout système est vrai en ce qu'il affirme et faux en ce qu'il nie, et par suite que, chaque système contenant une portion de vérité, tous les systèmes réunis renferment la vérité intégrale. Il ne s'agit donc plus aujourd'hui de découvrir la vérité, mais seulement d'en réunir les parties éparses.

3. V. Cousin prétend que l'histoire de la philosophie évolue fatalement entre quatre systèmes, qui sont : le *sensualisme*, l'*idéalisme*, le *scepticisme* et le *mysticisme*.

D'après lui, l'esprit humain s'attache d'abord et exclusivement aux données sensibles ; mais bientôt rebuté par les résultats incomplets où il aboutit, il va demander l'explication qu'il cherche

au témoignage de l'esprit, à l'exclusion des sens : même insuccès. A la suite de ce double échec, il en vient à croire que la vérité est une chimère, et tombe dans le scepticisme. Enfin, ne pouvant demeurer vide de toute certitude, l'homme renonce aux moyens naturels de connaître, et prétend se mettre en communication directe avec Dieu, source de toute vérité : c'est le mysticisme.

§ 3. **Critique.** — Cette théorie des quatre systèmes est ingénieuse, mais tout *a priori* et peu conforme aux faits.

1. L'histoire de la philosophie est loin de nous montrer ce retour régulier et périodique dont parle Cousin, et nous voyons souvent les quatre systèmes se développer simultanément.

2. D'autre part, est-il vrai que la philosophie soit toute faite ? et à quelle époque a-t-on été en droit de considérer toutes les vérités comme découvertes ?

3. Puis, n'abuse-t-on pas des mots, en prétendant que chaque système est nécessairement vrai en ce qu'il affirme et faux en ce qu'il nie ? Où se trouve, par exemple, la vérité du panthéisme, qui affirme l'identité substantielle de Dieu et du monde ; où la fausseté du vitalisme, qui nie que les phénomènes vitaux soient un simple effet des forces physiques et chimiques ?

4. Enfin, même en admettant que toutes les vérités se trouvent formulées dans les différents systèmes, encore faut-il, parmi tant d'opinions diverses, être en état de discerner le vrai du faux ; or, nous l'avons dit, toute *critique* suppose un *critérium*, lequel ne peut être que la vérité.

En fait, l'éclectisme exagère l'importance de l'histoire de la philosophie au point d'y ramener la philosophie elle-même.

ART. III. — Th. Jouffroy (1796-1842).

Théodore Jouffroy, esprit pénétrant autant qu'indépendant, fut l'élève plutôt que le disciple de Cousin.

A ses yeux, l'objet de la philosophie se réduit à la science de l'homme ; aussi ses recherches portent-elles surtout sur la psychologie et la morale. Il sait allier à l'esprit cartésien la finesse d'observation des Écossais, et ses belles analyses psychologiques sont encore appréciées aujourd'hui. Malheureusement il se laissa de bonne heure envahir par le doute. Il a écrit dans une page restée célèbre le vide affreux que laissa dans son âme la perte de la foi.

Ses ouvrages sont : une traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, avec une préface remarquable sur la distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques ; puis, en collaboration avec son élève Ad. Garnier, une traduction des *Œuvres complètes* de Th. Reid ; un *Cours de Droit naturel*,

dans lequel l'auteur a inséré ses idées définitives sur la psychologie et la théodicée, ces deux fondements de la morale; enfin, un volume de *Mélanges*, où l'on admire la précision de la pensée ainsi que la vigueur et l'élégance du style.

Un *Cours d'esthétique* et un volume de *Nouveaux Mélanges* n'ont été publiés qu'après sa mort.

ART. IV. — Auguste Comte (1798-1857) et le positivisme.

§ 1. *Sa vie.* — Auguste Comte est peut-être le philosophe le plus original du XIX^e siècle; à coup sûr, c'est lui qui a exercé l'influence la plus considérable sur la pensée moderne.

Il naquit à Montpellier en 1798. Après de très brillantes études, il fut reçu l'un des premiers à l'École Polytechnique. Cette école ayant été fermée par le gouvernement de la Restauration, A. Comte dut en sortir sans fonction et se vit obligé, pour subvenir à ses besoins, de donner des leçons de mathématiques. Après plusieurs années de cet humble labeur, séduit par les idées saint-simoniennes qui commençaient à se répandre, il se livra à l'étude des questions sociales et en fit connaître les résultats, d'abord dans quelques esquisses, puis dans un certain nombre de leçons publiques qui obtinrent un véritable succès.

Grâce à une lecture immense, à une mémoire prodigieuse, et aussi à une capacité de travail vraiment exceptionnelle, il acquit des connaissances fort étendues sur la plupart des sciences; aussi fut-il en état, vers 1830, d'écrire son *Cours de Philosophie positive* : ouvrage considérable en six volumes, qu'il n'acheva qu'en 1842, et dans lequel toutes les branches du savoir sont résumées avec une étonnante exactitude.

A. Comte est le fondateur et le chef incontesté du positivisme. Ses principaux disciples sont, en France, *Taine* et *Littré*; en Angleterre, *Stuart Mill*, *Herbert Spencer* et *Alex. Bain*; en Allemagne, *C. Vogt* et *Büchner*.

Nous avons eu, en maint endroit de ce Cours, l'occasion d'exposer et d'apprécier les diverses théories positivistes; rappelons brièvement les principales, pour donner une idée d'ensemble de ce système, tel que Stuart Mill l'a définitivement fixé.

§ 2. — Le positivisme.

1. Le positivisme consiste essentiellement à éliminer de la science toute donnée métaphysique, pour réduire son objet à la constatation des phénomènes et à la détermination de leurs rapports. Il ne connaît ni substances ni causes, mais seulement des collections et des successions de phénomènes. Ce que nous appelons le monde extérieur n'est autre chose que l'ensemble de nos

sensations actuelles et possibles; l'âme est la série de nos sensations, et Dieu, « la série des pensées divines se déroulant dans l'éternité » (Herb. Spencer). — Voir en Métaphysique la question du *positivisme* (p. 328) et la discussion du *phénoménisme* (p. 432).

2. En psychologie, le positivisme n'admet qu'un seul phénomène fondamental, la sensation, et une seule loi, l'association des idées. Les habitudes et les instincts ne sont que des mouvements organiques résultant de l'impression répétée que produisent en nous les mêmes objets; ils se transmettent par hérédité. C'est là qu'il faut chercher l'explication des connaissances universelles, nécessaires, innées : les notions *a priori* n'étant en réalité que des instincts intellectuels, autrement dit, des habitudes héréditaires. — Voir en Psychologie la réfutation de l'*associationnisme* et de l'*héréditarisme* (p. 237 et 240).

3. Nous avons exposé et apprécié en Logique la théorie d'après laquelle A. Comte n'admet que six sciences, qu'il range par ordre de complexité croissante : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie.

4. Quant à la morale, à en croire le positivisme, notre idée du bien et du mal a pour origine l'expérience, lentement accumulée dans la race, de ce qui nous est avantageux. Le bien absolu, l'idéal auquel il faut tendre, n'est autre que la jouissance maximum du plus grand nombre, sous cette réserve toutefois que la qualité du plaisir sera toujours préférée à sa quantité. Cet idéal, d'après Herb. Spencer, se réalisera par la prédominance graduelle des penchants altruistes sur les penchants égoïstes (Morale, pp. 82 et 97).

ART. V. — Claude Bernard et Antoine Cournot.

§ 1. — Claude Bernard (1813-1878) peut être cité comme le plus célèbre physiologiste de son temps. Son œuvre intéresse au plus haut point le philosophe, à raison des idées générales dont elle est parsemée et des belles études qu'elle contient sur les questions de méthode, en particulier sur le rôle de l'hypothèse dans les sciences biologiques, etc.

Le principal mérite de Cl. Bernard est d'avoir nettement formulé le principe du déterminisme comme base de la physiologie, et d'avoir le premier appliqué à cette science tous les procédés de la méthode expérimentale. Cette méthode le conduisit aux plus remarquables découvertes, notamment sur la fonction glycogénique du foie, sur le rôle du sucre dans la nutrition, sur les fonctions du pancréas, sur la chaleur animale, sur le curare, etc.

Après avoir occupé quelque temps à la Sorbonne la chaire de physiologie expérimentale, spécialement créée pour lui, il fut appelé au Collège de France, puis au Muséum d'histoire naturelle.

Ses leçons du Collège de France furent publiées sous le titre de *Cours de médecine expérimentale* ; c'est là que sont consignées la plupart de ses découvertes. Les leçons qu'il donna au Muséum ont paru sous le nom de *Physiologie générale*.

§ 2. — **Antoine Cournot** (1801-1877), savant distingué et penseur éminent, cultiva d'abord avec succès les mathématiques, qu'il abandonna bientôt pour s'occuper d'économie politique, d'histoire et de philosophie. Dans chacune de ces sciences il a publié des ouvrages estimés. Ses écrits philosophiques sont : une *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, un *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* ; enfin et surtout : *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, où il étudie l'emploi des données de la science en philosophie.

Nous avons eu l'occasion en Théodicée, en réfutant les objections fatalistes contre l'argument des *causes finales*, d'exposer la remarquable théorie de Cournot sur le *hasard* (Métaphysique, p. 489).

ART. VI. — Le Criticisme et le Dogmatisme.

§ 1. — **Le Criticisme.** — Les doctrines de Kant pénètrent à peu près toute la philosophie contemporaine non scolastique. Elles se sont développées plus particulièrement dans l'œuvre de Renouvier et l'enseignement de Lachelier.

1. **CHARLES RENOUVIER** (1815-1903) dépasse le criticisme de Kant dans le sens idéaliste. En vertu de la *loi du nombre*, d'après laquelle tout est nécessairement fini, déterminé et relatif, il établit le *phénoménisme* pur contre l'existence des *noumènes*, et résout les antinomies de Kant au profit du fini, de la contingence, de la liberté, de la pluralité et de la discontinuité.

Sa philosophie porte les noms de *Néocriticisme*, de *Relativisme* et de *Personnalisme*. Cette dernière dénomination lui vient de ce que, d'après Renouvier, nous ne connaissons rien que selon les manières d'être de cette norme essentiellement relative qui est notre propre personne.

Le grand vice de ce système a été signalé en ces termes par Janet et Séailles :

« D'autres (Renouvier et ses disciples) au nom de la catégorie du nombre, nous demandent de rejeter la substance, l'infini, le nécessaire, toutes choses inintelligibles suivant eux ; et pour satisfaire la raison en gardant le libre arbitre, ils nous proposent des commencements absolus, des phénomènes qui sortent du néant, des phénomènes en soi et par soi, *l'absolu du relatif*. »

2. JULES LACHELIER (1832-1918). — A la différence de Renouvier, son ambition semble avoir été de développer ce qui était réellement contenu dans la pensée de Kant. Sa doctrine peut s'appeler le *Kantisme orthodoxe*. Il la répandit surtout par son enseignement à l'École Normale et la très grande influence qu'il garda sur de nombreux disciples. On la trouve condensée dans sa thèse *Fondement de l'induction*, où, à propos de cette opération de l'esprit, il pose le problème des rapports de la pensée avec la réalité.

a) *Exposé* : D'après lui, les solutions purement empiriques et purement intellectualistes du problème données par Hume et Stuart Mill d'une part, par les Écossais et Cousin, d'autre part, ne suffisant pas, il ne reste plus que l'hypothèse de Kant. « Elle consiste à prétendre que, quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de notre propre esprit... C'est donc dans la pensée et dans son rapport avec les phénomènes que nous devons maintenant chercher le fondement de l'induction. »

Cette nature de la pensée et son rapport aux phénomènes se manifeste à nous dans les deux lois des *causes efficientes* et des *causes finales* :

La première nous donne les phénomènes sous leur forme abstraite et quantitative, en tant que régis par un déterminisme absolu et s'enchaînant nécessairement dans l'espace et dans le temps.

La seconde nous les donne sous la forme concrète et qualitative que réclame notre sensibilité. Nous ne pouvons pas ne pas *vouloir* cette loi des causes finales; et cette nécessité subjective constituée, aux yeux de Lachelier, sa portée objective :

α) C'est par elle que les phénomènes, régis d'ailleurs par le déterminisme rigoureux de la loi des causes efficientes, prennent une valeur concrète et existent comme un tout harmonieux;

β) C'est aussi par elle que la vie, à tous ses degrés, et la liberté ont leur place dans le monde et prennent cette place sans détruire la loi des causes efficientes.

Ainsi, partant plus rigoureusement que Kant des seules exigences subjectives de la pensée, Lachelier, comme Kant, tente de rétablir la réalité du monde en vertu des exigences de notre nature volontaire et affective. Chez lui ce rôle n'est pas attribué au seul impératif catégorique, mais à la *fonction esthétique de la pensée*.

b) *Critique* : Lachelier semble avoir poussé les principes de Kant aussi loin que possible dans le sens de la conquête de l'objectivité; mais, pour séduisante qu'elle soit par sa profondeur et son élégance, la solution qu'il nous offre est entièrement viciée par les principes idéalistes auxquels, plus fidèlement que Kant lui-même, il reste attaché. Lachelier prouve, tout au plus, que notre

nature nous incite vivement à nous appuyer avec confiance sur l'induction et à affirmer par son moyen la réalité du monde : ce qui est insuffisant.

— On lui doit encore des *Études sur le syllogisme* qui contiennent une explication neuve et profonde des *figures* du syllogisme. Lui-même a condensé sa pensée sur ce sujet en quelques pages vigoureuses insérées dans la *Logique* de Rabier (Voir Tome I, p. 489). Ses cours à l'École normale, qui constituent la part principale de son œuvre et dont la substance a passé dans un grand nombre de travaux de ses disciples, n'ont pas été publiés.

§ 2. — **Le Dogmatisme.** — Edme-Marie Caro (1826-1887), Léon Ollé-Laprune (1839-1898) et Maurice Blondel sont les promoteurs d'un puissant mouvement de pensée qui pourrait se réclamer de Maine de Biran et tend à établir et à justifier le rôle des facteurs extra-rationnels dans la recherche et la possession de la vérité. Les idées dont E. Caro fut l'inspirateur prirent corps dans les œuvres de Léon Ollé-Laprune et de Maurice Blondel.

1. LÉON OLLÉ-LAPRUNE montre, dans son livre *De la certitude morale*, que les vérités qui touchent plus ou moins à l'ordre moral, — c'est-à-dire toutes, hormis les propositions des mathématiques, — exigent, pour être dûment appréciées, le concours de toutes nos facultés et l'appoint de dispositions morales appropriées. Et d'autre part, il prouve que réclamer ce concours et ces dispositions, ce n'est point faire dépendre les vérités morales de notre liberté, mais au contraire affirmer davantage leur réalité, en constatant que cette réalité doit s'imposer à nous suivant sa nature ; c'est-à-dire qu'elle ne doit pas seulement briller froidement à la raison et forcer mécaniquement l'adhésion comme les vérités mathématiques, mais soumettre la volonté et s'imposer à l'esprit comme les normes *objectives* qui règlent *absolument et universellement* la liberté elle-même.

2. MAURICE BLONDEL reprend les idées d'Ollé-Laprune et leur donne dans sa thèse *L'Action*, la forme et la portée d'un système complet.

D'après lui, la vérité n'entre en nous que si nous l'acceptons et la faisons nôtre ; et nous ne la faisons nôtre que par l'*action*, c'est-à-dire par une adhésion de tout notre être conformément aux exigences les plus profondes de sa nature. De telle sorte que l'action est le *critérium* et le motif complet de toute certitude vraiment humaine, puisque tout assentiment digne de ce nom est le fruit en même temps que la manifestation de la plénitude de l'action humaine obéissant à son dynamisme total.

Selon cette doctrine, dans l'hypothèse *historique* de la grâce prévenant *en fait* la volonté de tous les hommes, — la gratuité et la transcendance de l'ordre surnaturel étant sauves, — la docilité aux exigences toujours plus grandes de l'action amènera l'homme à éprouver le besoin d'un surcroît, *unique nécessaire*, indispensable et inaccessible à la fois. Et comme, *en fait*, le seul qui nous soit donné est surnaturel, l'âme, à sa rencontre, le reconnaîtra comme le secours appelé par ses aspirations les plus intimes et qui les dépasse toutes en les satisfaisant.

On le voit, la philosophie de M. Blondel est un *volontarisme*, car elle fait dépendre tout le mouvement de la vie psychologique d'un dynamisme volontaire profond; mais ce volontarisme est loin de s'émanciper de toute *règle intellectuelle*. Il est soutenu, au contraire, par une forte armature rationnelle où les notions de *nature* et de *loi* jouent *en réalité* (1) le rôle essentiel qui leur revient de droit.

ART. VII. — Henri Bergson.

§ 1. — Conception fondamentale.

Henri Bergson (2) conçoit la philosophie comme *une vision, une intuition, une vie de la réalité*. Jusqu'à présent, croit-il, la pensée humaine n'a guère su *voir*, c'est-à-dire *vivre la réalité des choses* : d'où tant de théories contradictoires sur les mêmes problèmes.

Comment faire pour découvrir l'intime des choses et « vivre vraiment à leur rythme » ? Nous dégager de l'idée d'espace qui dissèque la réalité et lui ôte son unité vivante, en ne nous en conservant que les rares « aspects ou moments utiles à notre vie intellectuelle », désormais extériorisés et rendus étrangers les uns aux autres; — ne plus voir les choses avec les lunettes de l'intérêt du moment : car c'est cela qui limite et fausse nos perceptions.

« Imitons les artistes » : regardons pour regarder. Nous ver-

(1) Telles phrases sur les notions de *nature* et d'*essence* qui ne seraient que des *idoles*, pourraient nous faire soupçonner un pragmatisme sans règle; mais ces assertions doivent être plongées dans le courant total de la pensée de leur auteur. Or, indépendamment même des déclarations explicites sur la transcendance de l'ordre surnaturel, — déclarations qui impliquent la solidité de l'idée de *nature*, — l'action, d'après lui, ne nous met en pleine possession de l'être et du vrai qu'à la condition de progresser elle-même dans le sens du *bien*. Ce sens de perfectionnement, toujours supposé par M. Blondel, ne peut être que l'exigence de la *nature* même, s'imposant à la volonté comme un devoir dont la formule ne dépend pas de son caprice. — Il n'en est pas moins à regretter que l'auteur ait trop souvent manqué à s'exprimer avec toute la clarté désirable.

(2) Né à Paris en 1859, d'une famille juive d'origine irlandaise, il fut naturalisé Français et a enseigné successivement à l'École normale supérieure et au Collège de France. Ses principaux ouvrages sont : *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *Matière et Mémoire*; *l'Évolution créatrice*; *l'Énergie spirituelle*.

rons ainsi plus et mieux. Entrons dans l'unité intime de la réalité pour y vivre ce moment un et éternel de la vie en évolution qu'on appelle *la durée d'une chose*.

§ 2. — Applications.

Cette conception de la métaphysique mène Bergson aux solutions les plus étranges et parfois les plus erronées des problèmes philosophiques.

1. Le *concept* est un *morcelage* de la réalité une et absolue des choses. En brisant leur durée, il sert bien à en fixer les moments utiles à notre vie, mais il fausse la vraie conception de l'être, de la substance des choses. *L'être*, en effet, n'est point statique et immobile, mais *change* et *évolue tout entier à chaque moment de sa durée*; sa vie est ce changement même.

Le problème du mouvement est donc un *faux problème*, puisque l'être vrai est pur mouvement : problème artificiel posé par une conception artificielle de la vie.

2. *L'intelligence*, faculté du vrai et de l'absolu, devient une *faculté relative*, d'utilité personnelle et *pragmatiste*. Grâce à un système de lois et de formules qu'on appelle principes et concepts des choses, elle permet de découvrir et de capter plus promptement et plus sûrement le point de vue utilitaire de la réalité. La *vérité* des données de cette intelligence est donc *toute relative à nos intérêts*.

3. La *liberté* n'est pas tant une alternative entre plusieurs motifs qui me sollicitent, que « *la spontanéité de l'élan vital* » qui, à chaque moment de sa durée présente, intègre toute la réalité psychologique du sujet.

4. Seule *l'intuition* est capable de m'élever à cette vision suprême de la réalité vraie et vivante. Pour y arriver, il faut s'exercer à ne plus penser les choses par concept, mais à les vivre, à les voir.

« Faire voir et vivre » : de là l'emploi, si fréquent chez Bergson, de l'image et de la métaphore. Ce procédé dispense souvent d'une solution nette et positive; l'image en tient lieu.

§ 3. Critique. — Nous avons réfuté à mesure qu'elles se présentaient les erreurs de cette philosophie. Nous noterons seulement ici que Bergson, en insistant sur ce qu'il y a d'immatériel dans la *vie* et surtout dans la *mémoire*, a rendu un réel service à la cause du spiritualisme. Toutefois, ce bienfait même n'est pas sans mélange : les principes du *phénoménisme* radical, auxquels Bergson reste attaché, obligent à conclure que ce spiritualisme qu'il restaure d'une main, il le ruine de l'autre. Qui dit spiritualisme, en effet, dit *absolue* position de l'être en soi; or le phénoménisme n'admet que le pur apparaître. Comment dès

lors être à la fois *spiritualiste* et *phénoméniste*? (Voir *L'idéalisme métaphysique*, T. II, p. 320.)

ART. VIII. — **La Philosophie sociologique de Émile Durkheim (1858-1917).**

La Sociologie, telle que l'entendent MM. Durkheim et Lévy-Brühl, ne se présente pas seulement comme une rénovation de cette science particulière, mais elle fournit encore un principe absolument général qui doit dominer toute la philosophie.

L'œuvre de É. Durkheim est double :

1^o Constituer la sociologie comme science;

2^o Et, ce faisant, trouver en elle l'explication de la connaissance intellectuelle, le fondement de la morale et de la religion, bref édifier toute une philosophie nouvelle que nous pouvons appeler *philosophie sociologique*.

Ses principaux travaux sont, outre la rédaction de l'*Année sociologique* depuis 1898, *Le suicide*, *De la division du travail social*, *Les Règles de la méthode sociologique*, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

§ 1. — **Exposé de la philosophie sociologique.**

1. **Constitution de la sociologie comme science.** — La sociologie sera constituée comme science proprement dite, si l'on se fait tout d'abord une idée exacte et vraiment scientifique du *fait social*, puis si l'on détermine des *règles sûres pour observer*, pour *juger* et pour *expliquer* les faits sociaux.

a) La notion de *fait social* ne doit pas être construite *a priori* d'après une conception abstraite de la nature humaine et de la société, mais elle doit être tirée de l'*observation*.

La *généralité* d'une pratique parmi les hommes ne suffit pas pour que cette pratique puisse être regardée comme un fait social, alors même, comme il arrive presque toujours, que son exercice régulier ou troublé intéresse le fonctionnement de la société elle-même : « Chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement. Si donc ces faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie. » Tout fait général n'est donc pas, par cela même, un fait social. Il faut en outre, pour que de tels faits puissent être dits sociaux, qu'ils « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu », et qu'ils soient « doués d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui ».

Cette *extériorité* du fait social ne signifie pas, d'après Durkheim,

qu'il existe dans une conscience sociale impersonnelle, réalisée en dehors des individus ; mais, pour lui, *dans chacun des individus*, les faits sociaux se distinguent de ceux qui ne le sont pas, en ce que « les uns (les faits individuels) résultent de la nature de l'être organico-psychique pris isolément, les autres (les faits sociaux) de la combinaison d'une pluralité d'êtres de ce genre ».

La contrainte qu'il exerce du dehors sur l'individu, tel est donc le caractère spécifique du fait social.

b) Les règles pour *observer* les faits sociaux sont déterminées d'après la nature même de ces faits telle qu'elle vient d'être décrite.

α) « La première et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses* », c'est-à-dire, de les observer sans aucune idée préconçue, sans aucun système préalable, sans aucune de ces *prénotions* qui les déterminent *a priori* d'après leurs prétendues causes. Cette première règle est surtout *négative*.

β) La seconde est de comprendre dans la même recherche les phénomènes qui présentent des caractères extérieurs communs : par exemple, tout acte qui provoque de la part de la société cette réaction que l'on nomme la peine, sera mis sous la rubrique *crime*.

γ) La troisième règle est de considérer ces faits en faisant abstraction de leurs manifestations individuelles.

c) Pour *juger* les faits sociaux, il importe de distinguer ce qui est *normal* de ce qui ne l'est pas. Cette distinction ne peut se faire *a priori*. « Par exemple, le sauvage qui aurait le tube digestif réduit et le système nerveux développé du civilisé sain serait un malade par rapport à son milieu. » Mais « un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution ».

d) Enfin *l'explication* des faits sociaux doit être cherchée en dehors de toute idée d'*intention* ou de *finalité*. En effet, « les phénomènes sociaux n'existent généralement pas en vue des résultats utiles qu'ils produisent. Ce qu'il faut déterminer, c'est s'il y a correspondance entre le fait considéré et les besoins généraux de l'organisme social et en quoi consiste cette correspondance, sans se préoccuper de savoir si elle a été intentionnelle ou non ».

On le voit, la sociologie, ainsi entendue, se trouve *constituée comme science positive*, à la manière de la biologie. Examinons maintenant comment, des données de la science sociale, Durkheim prétend faire sortir une *philosophie* sociologique.

2. **Constitution de la sociologie comme philosophie.** — Le caractère essentiel du fait social, la *contrainte extérieure*, pro-

duisant la généralité de telle règle d'action dans un groupe donné, fournit l'explication des phénomènes de la *vie intellectuelle*, de la *morale* et de la *religion*.

a) *Théorie sociologique du concept*. — L'élément premier de notre vie rationnelle est le *concept*; or le concept n'est pas seulement une idée généralisée d'après les seules expériences et pour les seuls usages de l'individu. Cette première généralisation qui ne dépasse pas l'ordre individuel n'est pas celle qui appartient au concept proprement dit. Le concept en effet est un type absolument fixé et *absolument généralisé*. Je ne le considère pas comme *mon* concept, mais comme *le* concept que tout homme doit avoir comme moi de tel objet. Dès lors, puisqu'il dépasse telle intelligence individuelle, il n'en provient pas, mais il est élaboré par une intelligence commune et collective : *le concept est un produit social*.

L'observation du contenu d'un certain nombre de concepts confirme cette conclusion. La notion d'*espace*, par exemple, apparaît chez les primitifs comme l'idée du camp agrandi : il est regardé par eux comme circulaire, à la façon du camp lui-même, et ses diverses *directions* prennent les noms des places occupées dans le camp par les divers clans.

b) *Théorie sociologique de la morale*. — Nous trouvons dans les phénomènes moraux le caractère de contrainte absolue imposée du dehors à la volonté sous la forme d'*appréciations* et d'*impératifs* qui ont pris dans la morale classique les noms de *bien moral* et d'*obligation*. Pareille contrainte est le critérium même auquel on reconnaît le fait social. *La morale tout entière est donc un produit social* (Voir plus haut, *Morale sociologique*, p. 88).

c) *Quant à la religion*, ce qui la caractérise surtout, c'est la notion de chose *sacrée* opposée à celle de chose *profane*, avec les *contraintes*, — interdictions (TABOU) et obligations, — introduites par cette distinction. Là encore apparaît avec évidence, d'après Durkheim, le caractère social de contrainte universellement imposée du dehors.

La religion comprend, outre les pratiques commandées ou interdites, un *culte* et donc un objet auquel ce culte est rendu. Ce culte, lui aussi, est d'origine sociale. Son objet primitif est le TOTEM, animal ou plante sacrée, emblème de la tribu ou du clan. Le Totem, par sa réalité ou son image, symbolise le lien social qui unit tous les membres du groupe. C'est dans le sentiment de respect imprimé par la force sociale qui est rendue ainsi concrète et sensible et qui agit sur l'imagination du sauvage dans les réunions de la tribu ou du clan, que l'on trouve le type primitif du sentiment religieux.

Ce sentiment de respect et de dépendance, bien plus que la

personnification des forces de la nature, produit et entretient la religion. Il ne se heurte point en effet à des expériences qui lui sont contraires, comme y est exposée constamment la croyance au caractère personnel des phénomènes naturels. L'insuccès répété des efforts tentés pour agir par des moyens religieux sur la nature, doit finir par détruire cette croyance, alors que le progrès moral ne fait, au contraire, que rendre plus inviolable, plus sacré et donc plus religieux le sentiment du respect et de la dépendance morale envers la société.

§ 2. — Critique de la philosophie sociologique.

La théorie de Durkheim contient quelques observations intéressantes, mais elle a le tort de vouloir rendre compte par la *seule* influence sociale, de tous les faits humains vraiment importants, alors que bon nombre d'entre eux doivent être ramenés à une autre origine et que la *société*, loin d'être la dernière raison explicative de ces faits, a besoin elle-même d'être expliquée. *Esprit de système et explication incomplète donnée comme universelle et définitive*, tel est le double vice dont sont entachées les principales conclusions de la *Philosophie sociologique*. Nous le verrons apparaître en examinant ces conclusions.

1. Le *fait social*, É. Durkheim l'a bien vu, n'est pas, comme tel, caractérisé par sa seule *généralité*; mais l'est-il davantage par le seul facteur *contrainte extérieure*? Sans doute, l'influence sociale se manifeste souvent de cette manière, mais :

a) D'autres causes que des causes sociales peuvent exercer cette contrainte. Reprenons un exemple donné plus haut (Voir en Logique, *Méthode de la sociologie*) : la variation de la température dans un pays exerce sur chaque particulier et sur chaque famille une contrainte extérieure qui les pousse à changer leurs vêtements, à allumer leur feu, etc. On le voit, cette contrainte extérieure universellement efficace, bien qu'elle produise une réaction uniforme d'où résultent des événements d'ordre économique et social, n'est cependant en aucune manière due à une influence sociale. Des événements complètement étrangers à l'ordre social, agissant sur la nature humaine individuelle de chaque particulier provoquent chez eux des réactions uniformes.

b) L'influence sociale elle-même, lorsqu'elle s'exerce, n'est pas la dernière explication du fait social. La société, en effet, provient d'un besoin de la nature humaine individuelle : l'individu doit ou se trouver naturellement ou entrer en société, pour se développer selon ses exigences naturelles.

c) D'où l'on voit ce qu'il faut penser des règles données par Durkheim pour *observer*, pour *expliquer* et pour *juger* les faits sociaux :

α) Éliminer toute explication *finaliste* serait peut-être légitime si la société ne répondait pas à des exigences et aspirations *naturelles* de l'homme, et si par suite les faits sociaux n'avaient pas de fin *intrinsèque* et naturelle. Mais il n'en est rien.

β) Il faut en dire autant de l'appréciation purement *empirique* de ce qui est normal ou anormal dans une société. Est normal, en effet, ce qui s'harmonise avec le degré de perfection d'une société donnée et tend à développer ses progrès ; or la notion même de *progrès* se détermine, au moins dans ses grandes lignes, d'après les caractères *essentiels* de la nature humaine.

2. La *vie intellectuelle* de l'homme est certainement modifiée par la société. Nos façons de penser se ressentent du milieu social qui nous entoure ; mais de là à conclure que le *concept*, l'idée générale, n'est rien d'autre qu'un produit social, il y a loin.

a) De l'aveu de Durkheim, l'individu a par lui-même la faculté d'abstraire et de généraliser : il généralise pour soi, sans doute, mais par le fait même qu'il tient une affirmation pour objectivement vraie, il généralise aussi pour les autres sans qu'il ait aucunement à subir en cela un influx social.

b) Bien plus, c'est cette faculté même d'abstraire et de généraliser, c'est sa nature *raisonnable* qui rend l'homme capable de constituer des sociétés proprement dites ; ce n'est donc pas la société qui est la cause de la raison, mais, au contraire, c'est la raison qui engendre la vie en société ; — sinon pourquoi la société ne ferait-elle pas naître la raison avec la faculté d'abstraire et de généraliser, chez les castors, les abeilles, ou les fourmis ?

3. Nous avons critiqué plus haut la *morale sociologique* (Voir p. 88). Qu'il nous suffise de rappeler ici le caractère *absolu* du bien moral et de l'*obligation*, dont aucune théorie de *pur fait* ne peut rendre raison.

4. La théorie sociologique de la *religion* manifeste clairement cet esprit de système que nous avons signalé plus haut.

a) Un grand nombre de manifestations religieuses ont, sans doute, un caractère social, mais *toutes* ne l'ont pas et il est pour le moins arbitraire de prétendre que tous les éléments individuels de la religion ont une origine sociale.

b) Que le *totem* symbolise et développe les idées et les sentiments *patriotiques* dans les membres de la tribu ou du clan, on l'accordera sans peine ; mais la théorie sociologique ne rend pas compte de la transformation de ce respect social et patriotique en sentiment *religieux* proprement dit. Il en faut dire autant des divers *tabous*, pratiques et choses interdites au nom de la société : la violation d'un *tabou social* n'est qu'une *contravention* ; comment devient-elle un *sacrilège* ? — La soumission plus ou moins respectueuse au pouvoir de la société, ainsi que le sentiment patriotique,

sont choses fort différentes du sentiment religieux. La théorie sociologique les confond sans justifier le moins du monde cette confusion.

c) De plus, rien ne prouve que les peuplades d'Amérique et d'Australie qui ont servi de sujets d'observation, représentent l'état primitif de l'humanité, ni que le *totémisme*, si tant est qu'il constitue une religion (1), soit l'état religieux primitif. Des juges autrement informés que MM. Durkheim et Lévy-Brühl, et qui ont acquis leur compétence par le contact intime et prolongé avec les sauvages, inclinent à voir des formes plus anciennes de la religion dans les pratiques de certaines races du centre de l'Afrique, *les Négrilles*. Or, ces pratiques, beaucoup plus nettement religieuses que le totémisme, expriment un monothéisme relativement pur. M^{sr} Le Roy remarque à ce propos que le peuple qui possède et transmet par tradition ces notions religieuses, serait, dans son état actuel, tout à fait incapable de les inventer ou même de les bien comprendre. Il en conclut que ces prétendus *primitifs* ne sont en réalité que des *dégénérés* dont les ancêtres, — peut-être les vrais primitifs, — professaient le monothéisme.

d) Ajoutons qu'il est absolument contraire aux principes d'une science positive d'instituer une théorie de la religion, sans tenir aucun compte du *fait* religieux qui, aux yeux mêmes des incroyants, est le plus considérable qui se soit produit dans l'humanité. Nous voulons parler du *christianisme* et, avant lui, du *judaïsme* qui, pendant de longs siècles, l'a annoncé et préparé. Or le christianisme et le judaïsme affirment que la religion primitive a été le monothéisme, révélé par le Créateur lui-même à l'homme primitif. On ne peut traiter comme non avenu un fait religieux de cette importance. Avant de proposer une solution différente de la sienne, il faudrait discuter sérieusement ses titres. C'est ce dont la théorie sociologique ne semble pas s'être doutée.

(1) Le totémisme, — on dirait mieux *l'otémisme*, — « n'est pas, dit M^{sr} Le Roy, la Religion primitive, il n'est même pas une religion, et pas même une partie de la religion. C'est un pacte magique familial et social... Nous définirons le totémisme : « Une institution consistant essentiellement en un pacte magique représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturel, par lequel, sous la forme visible d'un animal et, exceptionnellement, d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, à une société secrète, en vue d'une réciprocité de services » (*La Religion des primitifs*, p. 132).

CHAPITRE V

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE AU XIX^e SIÈCLE

Le xix^e siècle a assisté à une renaissance de la philosophie scolastique.

Sans négliger absolument les autres docteurs du moyen âge, c'est surtout la doctrine de saint Thomas d'Aquin qui a été remise en honneur. Le *P. Liberatore* (1810-1892) reprit la tradition de l'ancienne école thomiste; le *P. Kleutgen* (1811-1883) restaura la méthode d'interprétation plus large telle que la pratiquaient Suarez et ses disciples. Ces deux courants se sont maintenus distincts dans la scolastique moderne.

§ 1. **Courant d'interprétation plus large.** — A ce courant appartiennent :

1. *Jacques Balmès* (1810-1848), Espagnol, auteur de *L'art d'arriver au vrai* et de la *Philosophie fondamentale*. Il développe une doctrine de sens commun très éloignée en général de tout système proprement dit. Ses théories des idées fondamentales et du critérium de l'instinct intellectuel sont plus originales quant à la forme que quant au fond. Elles reviennent à peu près à l'opinion généralement admise sur la valeur de la raison et sur l'évidence.

2. *Le P. Théodore de Régnon, S. J.* (1834-1893). Son principal ouvrage philosophique est *La métaphysique des causes*, où, partant des principes de saint Thomas, d'Albert le Grand et des autres docteurs scolastiques, il pénètre très profondément dans le mystère de l'influx des diverses causes et exprime dans un style vivant et parfaitement clair la solution de ces difficiles problèmes.

3. *M^{sr} d'Hulst* (1841-1896), philosophe remarquable auquel le temps seul et les loisirs ont manqué. Ses principaux ouvrages sont les *Mélanges philosophiques* et les *Conférences de Notre-Dame* de 1891 et 1892.

Citons encore, en Allemagne, le *P. Tilmann Pesch* (1836-1899).

§ 2. **Courant plus exclusivement thomiste.** — Ce courant se poursuit dans la scolastique moderne.

1. Parmi les auteurs qui s'y rattachent, les uns continuent les traditions de l'ancienne école thomiste de Capréolus, Cajétan, Jean de S. Thomas, Goudin, etc. Leur fidélité au Maître, quelque peu étroite et littérale, identifie trop facilement saint Thomas avec leur école dite thomiste, et cette dernière avec la philosophie scolastique, voire même avec la philosophie tout court.

2. D'autres, comme les cardinaux dominicains *Gonzalès* (1831-1892) et *Zigliara* (1833-1893), le *P. Schiffini* (1841-1906) et le cardinal *Billot*, tous deux jésuites, suivent plus directement saint Thomas lui-même et l'interprètent d'une façon personnelle, sans préoccupation d'école.

3. D'autres enfin étudient la doctrine du Docteur angélique avec le souci plus marqué de l'adapter à la pensée moderne. Les principaux d'entre eux sont le cardinal Mercier et le P. Sertillanges, O. P.

a) Le CARDINAL MERCIER, et à sa suite, l'*École de Louvain*, ont puissamment contribué au renouveau de la philosophie scolastique :

α) En montrant l'accord nécessaire et profond de la métaphysique scolastique avec les sciences modernes : telle est l'idée fondamentale de la Psychologie du Cardinal Mercier;

β) En reconnaissant au problème critique fondamental de la valeur de la connaissance, devenu si aigu depuis Kant, l'importance qu'il a acquise de nos jours; et en se décidant à l'aborder de front : tel est l'objet de sa *Critériologie*.

Dans cette même *Critériologie*, le cardinal Mercier propose une notion de la vérité et une théorie du jugement, auxquelles les philosophes idéalistes, phénoménistes et positivistes sont invités à se rallier, comme sur un terrain commun où la discussion entre eux et les scolastiques pourrait avoir lieu. La vérité se définit alors non plus l'accord de l'esprit avec la chose en soi, mais la conformité du jugement avec l'objet tel qu'il est dans la pensée, ou, ce qui revient au même, l'accord de la pensée avec elle-même. Cette conception de la vérité, établie sans aucun souci de l'*objectivité* de ses termes et de la valeur absolue des principes de raison, reste pour le moins fort douteuse. Elle est loin d'être admise par l'ensemble des scolastiques (Voir *La pensée et la vérité logique*, Tome I, Logique critique, c. II).

En *métaphysique*, le cardinal Mercier développe dans le sens de saint Thomas la doctrine de l'*acte* et de la *puissance* et il entend la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans un sens assez voisin de l'opinion de Suarez.

b) Le P. SERTILLANGES, dans son *Saint Thomas d'Aquin*, propose une synthèse brillante destinée à initier les modernes à la philosophie scolastique. Son interprétation est souvent neuve et toujours très personnelle; peut-être cependant faut-il dire que les penseurs contemporains s'y reconnaîtront plus aisément que ne le feraient les philosophes du moyen âge.

Notons d'autre part que le P. Sertillanges admet la notion de *vérité* proposée par le cardinal Mercier. — En métaphysique, il conçoit l'*essence* comme la pure *limite* de l'*être* : ce qui, appli-

qué à la seule question de l'essence et de l'existence, serait sans grande importance ; mais ce qui, si on l'étendait à la notion générale de puissance subjective, mènerait à un réalisme d'un degré bien inférieur à celui de Suarez, et même introduirait dans la scolastique un principe d'interprétation nominaliste. — Enfin, sa théorie de l'*analogie*, appliquée à Dieu, n'écarte peut-être pas assez tout danger d'agnosticisme.

DISSERTATIONS PHILOSOPHIQUES

DONNÉES DANS LES DIVERSES FACULTÉS

ET

DISPOSÉES SUIVANT L'ORDRE DU PROGRAMME

Sujets se rapportant aux matières contenues dans le tome II.

N. B. — Les chiffres placés à la suite de chaque dissertation indiquent les pages du volume où se trouvent les éléments nécessaires pour traiter le sujet proposé.

MORALE

1. La **morale** est-elle une science? (*Lille.*) 1, 2 et 3.
2. Objet et divisions de la morale. — Quelles sont les principales questions de la morale spéculative? (*Paris.*) 1 et suiv.; 21.
3. La morale peut-elle se réduire à la morale pratique? (*Dijon.*) 3.
4. La distinction de la théorie et de la pratique est-elle, dans le domaine de la morale, une distinction bien fondée? (*Paris.*) 3.
5. Les uns définissent la morale : la science du bonheur; les autres la définissent : la science du devoir. Que pensez-vous de ces deux définitions? (*Aix.*) 1 et suiv.
6. Comparer le peintre moraliste et le philosophe moraliste dans leur objet, dans leur méthode et dans le résultat de leur étude. (*Paris.*) 2 et suiv.
7. Expliquez ce mot de Massillon à qui on demandait : « Où prenez-vous toutes les peintures du vice que vous faites? » Il répondit : « En moi-même ». (*Grenoble.*) 2 et suiv.; 16.
8. De quelle façon et dans quelle mesure peut-on assimiler la morale à une technique, comme la médecine ou les arts industriels? Le rapport entre la connaissance et l'action est-il en morale absolument comparable à ce qu'il est dans la technique? (*Paris.*) 2 et 3; 86 et suiv.
9. Peut-on fonder la morale sur les méthodes de la biologie ou de la sociologie? (*Besançon.*) 12; 88.
10. La morale est-elle une science d'observation? — Jusqu'à quel point l'histoire et les faits doivent-ils être consultés dans un cours de morale? (*Paris.*) 11 et suiv.
11. L'imagination a-t-elle un rôle en morale? N'en a-t-elle pas même plusieurs? et lesquels? (*Grenoble.*) 16; 109 et suiv.
12. Que pensez-vous des tentatives de morales scientifiques? (*Grenoble.*) 12.

13. Exposez et examinez les systèmes de morale fondés sur la science. (*Besançon.*) 12 et suiv.; 88 et suiv.

14. La morale est-elle contenue dans l'histoire? — Dans quelle mesure est vrai ce mot de Cicéron : *Historia magistra vitæ*? (*Lyon.*) 11 et suiv. — Tome I, 593.

15. Des avantages que la connaissance de l'histoire peut présenter pour la culture morale. (*Toulouse.*) 11 et suiv.

16. En quoi la morale suppose-t-elle la psychologie? — Peut-on concevoir la morale sans le principe de la liberté humaine? (*Paris.*) 7 et 16; 86 et suiv.

17. Des rapports de la morale et de la métaphysique. (*Bordeaux.*) 17.

18. Apprécier cette pensée de Leibniz : Il y a un degré de bonne morale indépendante de la divinité; mais la considération de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble. (*Nice.*) 18 et suiv.; 46 et 136.

19. Expliquer et discuter, s'il y a lieu, l'opinion de ceux qui pensent que la métaphysique est nécessaire à la morale. (*Toulouse.*) 17.

20. Peut-on séparer la morale de la théodicée? — Qu'a-t-on voulu dire quand on a écrit que la morale philosophique peut commencer sans Dieu, mais qu'elle ne peut s'achever sans lui? (*Lille.*) 18; 46; 136.

21. Peut-on concevoir une morale sans obligation ni sanction? (*Lille.*) 28; 42 et suiv.; 129 et suiv.

MORALE GÉNÉRALE

Existence du devoir.

22. Analyse de la conscience morale. (*Paris.*) 23 et suiv.; 52 et suiv.

23. Qu'est-ce que le remords? En quoi diffère-t-il du repentir? Suffit-il comme sanction morale? (*Aix.*) 25; 135.

24. Montrer que le vrai sentiment auquel on reconnaît la présence de la loi morale, c'est le respect. — C'est un phénomène tout à fait distinct, comme l'a remarqué Kant, et de l'inclination et de l'admiration. (*Paris.*) 25.

25. Quels sont les principaux motifs de nos actions? Peuvent-ils se réduire à l'intérêt et au devoir? (*Paris.*) 10 et suiv.

26. L'amour de soi est-il inséparable de tout principe d'action? — Quel est son rôle légitime en morale? (*Toulouse.*) 94; 131. — Tome I, 224 et suiv.

27. Analyser les motifs de nos actions et déduire de cette analyse une classification des systèmes de morale. (*Lyon.*) 10; 70.

28. Quels sont les caractères essentiels à la loi morale? — Quels sont ceux de ces caractères qui manquent le plus à la règle de l'intérêt personnel? (*Paris.*) 27; 78 et suiv.

29. L'obligation morale peut-elle se concilier avec la liberté? (*Lille.*) 7; 27.

30. Distinguer le devoir et l'obligation absolue, des conseils de la prudence et des calculs de l'intérêt. (*Lille.*) 28.

31. De l'universalité des notions morales. — Discuter les objections des sceptiques. (*Paris.*) 29; 58 et suiv.

32. Qu'est-ce qui fonde notre certitude sur les questions morales, au milieu des contradictions des hommes sur les mêmes questions? (*Poitiers.*) 29; 58 et suiv.

33. Préciser le sens scientifique du mot *loi*, et montrer ce qu'est la loi : 1° dans le monde physique; 2° dans le monde moral. (*Paris.*) 30.

34. La loi morale et la loi scientifique : leurs rapports. Peut-on ramener la première à la seconde? (*Dijon.*) 30.

35. Comment est-il possible de concilier l'ordre de la nature avec l'ordre de la justice, les lois naturelles avec les lois morales? (*Lyon.*) 30.

36. Définissez et distinguez, en classant d'ailleurs les termes suivant l'ordre qui vous conviendra, la loi, la coutume, la mode. (*Toulouse.*) 30; 60 et suiv.

37. Commentez la phrase célèbre de Kant : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : « le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale au dedans de nos cœurs ». (*Lille.*) 30.

38. Le sentiment de l'obligation morale est-il ou non réductible au sentiment de la contrainte sociale? (*Paris.*) 58 et suiv.

39. Le devoir, d'après Schopenhauer, est contraire à la nature. Examiner cette opinion. (*Rennes.*) 30 et suiv.

40. De l'hérédité dans la vie intellectuelle et morale. (*Besançon.*) 52 et suiv.; — Tome 1, 240 et suiv.

41. Dans quelle mesure est-il vrai que la morale varie selon les sociétés? (*Toulouse.*) 29; 58.

42. Réfuter le scepticisme moral fondé sur la diversité et la contradiction des mœurs, des opinions et des doctrines. (*Paris.*) 29; 58.

Nature du devoir.

43. En quoi consiste absolument le **bien** qu'il faut faire? (*Paris.*) 32; 49.

44. Le bien et le devoir; signification précise de ces deux termes; leur différence et leur rapport. (*Alger.*) 32; 42; 49.

45. Quel but doit-on assigner à l'activité de l'homme? (*Besançon.*) 32.

46. Qu'ordonne la loi morale? (*Nancy.*) 32 et suiv.

47. Pourquoi est-ce un devoir pour tous les hommes de développer le plus possible leurs facultés, en observant cependant entre elles une hiérarchie nécessaire? (*Lille.*) 32 et suiv.

48. Comment expliquer l'accord des moralistes en pratique et leur désaccord en théorie? (*Lille.*) 116.

49. « La moralité est l'imitation de Dieu. » — Expliquer cette opinion de plusieurs philosophes anciens et modernes. (*Nancy.*) 38.

50. Analyse de l'idée de perfection. (*Lyon.*) 32.

51. L'idée du devoir, ses caractères, son fondement. (*Paris.*) 24 et suiv.; 42 et suiv.

52. Du fondement de l'obligation morale. (*Besançon.*) 42.

53. La loi morale nous est-elle dictée par une autorité extérieure ou par notre raison? (*Rennes.*) 42.

54. Pour quel motif devons-nous faire le bien? Est-ce pour obéir aux ordres de Dieu? — aux préceptes de notre conscience? — aux exigences de la vie sociale? — ou bien est-ce pour une autre raison? (*Aix.*) 42; 88.

55. Expliquer et apprécier les deux enthymèmes fondamentaux de la morale : « Tu dois, donc tu peux; tu peux, donc tu dois. » (*Clermont.*) 48.

56. Qu'appelle-t-on le bien moral? — Quelle distinction doit-on établir entre le bien absolu ou bien en soi, et le bien moral? (*Paris.*) 32; 49.

57. Comment le caractère absolu du jugement moral se concilie-t-il avec les sentiments indulgents? (*Grenoble.*) 32; 49.

58. Le progrès moral. — Ses conditions. (*Dijon.*) 39.

59. Le progrès moral. Dire en quoi il consiste et chercher s'il ne dépend pas en une certaine mesure du progrès scientifique. (*Montpellier.*) 39.

60. Le progrès scientifique est-il nécessairement suivi du progrès moral? (*Lille.*) 39.

61. Les progrès de l'industrie et de la science prouvent-ils que l'homme lui-même soit en progrès? (*Nancy.*) 39.

62. Actuellement, l'humanité semble-t-elle en décadence ou en progrès? (*Nancy.*) 39.

63. Selon certains penseurs, le luxe est une condition de progrès; il est, selon d'autres, un obstacle au progrès. — Expliquez ces opinions, discutez-les et choisissez entre elles. (*Aix.*) 39.

La conscience morale.

64. Établir la distinction entre la conscience psychologique et la conscience morale. (*Paris.*) 23 et suiv.; 52 et suiv.

65. Qu'est-ce que la conscience morale? Est-elle également développée chez tous les hommes? (*Clermont-Ferrand.*) 52 et suiv.

66. Par quelle méthode peut-on déterminer la loi morale? (*Besançon.*) 32 et suiv.; 49 et suiv.

67. La conscience morale est-elle une faculté à part ou peut-elle être réduite à une faculté plus générale? (*Paris.*) 58 et suiv.

68. Peut-on dire avec certain philosophe qu'il existe en nous un sens moral? — Faire la critique de cette expression. (*Lille.*) 52 et suiv.; 56.

69. Qu'est-ce que le sens moral? — Est-il perfectible? — Des meilleurs moyens de le rendre plus délicat et plus sûr. (*Grenoble.*) 52 et suiv.; 63 et suiv.

70. Qu'est-ce que la conscience morale? — Faut-il la rapporter à la sensibilité ou à la raison? (*Paris.*) 52 et suiv.; 58.

71. Déterminer les différences et les rapports de la conscience morale et du sentiment moral. (*Paris.*) 23 et 24; 52 et suiv.

72. Quelle est l'origine des notions morales et comment apparaissent-elles dans notre conscience? (*Aix.*) 58.

73. La distinction du bien et du mal vient-elle de l'éducation? Repose-t-elle sur un contrat social, ou a-t-elle une autre source et un autre fondement? (*Lille.*) 58 et suiv.

74. En quel sens peut-on dire que la distinction du bien et du mal est naturelle? (*Lille.*) 56 et suiv.

75. Examiner cette assertion de Kant : « La conscience morale n'est pas quelque chose que l'on puisse acquérir et il n'y a pas de devoir de s'en faire une; mais tout homme, comme être moral, la porte originairement en soi. » (*Paris.*) 56 et suiv.

76. On a dit : « La coutume ou l'habitude est une seconde nature ». Ne peut-on pas dire aussi bien : « La nature n'est qu'une première coutume », ou, tout ce qui nous apparaît maintenant comme instinct dans l'homme (principes intellectuels de la connaissance et principes moraux de nos actions) n'a-t-il pas été, à l'origine, une simple habitude transmise héréditairement? (*Dijon.*) 52 et suiv. — Tome 1, 240.

77. De la conscience morale; origine des idées qu'elle donne. (*Besançon.*) 52 et suiv.

78. Peut-on expliquer par l'éducation et la coutume l'origine des idées morales dans l'humanité? (*Paris.*) 52 et suiv.

79. Quelle est l'influence exercée par l'opinion sur les mœurs? — Faut-il la respecter ou réagir contre elle? (*Montpellier.*) 12; 58; 104.

80. Dans quelle mesure convient-il de tenir compte de l'opinion publique? Dans quelle mesure est-il possible de s'élever au-dessus d'elle? (*Bordeaux.*) 12; 104.

81. L'individu a-t-il moralement le droit d'opposer le jugement de sa conscience personnelle au jugement moral de la société dont il fait partie? S'il le peut, à quel titre, dans quelle mesure, sous quelles conditions cette faculté peut-elle lui être reconnue? (*Paris.*) 88 et suiv.

82. Faut-il obéir aux lois même injustes? (*Bordeaux.*) 88; 247.

83. Dans quelle mesure la distinction du bien et du mal est-elle l'œuvre de

la raison et dans quelle mesure résulte-t-elle de l'éducation et des circonstances extérieures? (*Lyon.*) 56.

84. Le devoir peut-il être considéré comme n'étant autre chose qu'une contrainte exercée par la société sur l'individu? (*Lyon.*) 56.

85. Expliquer cette pensée de Quinet : « Sois une conscience. » (*Clermont-Ferrand.*) 37; 52 et suiv.

86. Examiner la formule : « La fin justifie les moyens ». (*Poitiers.*) 51.

Systèmes faux ou incomplets.

87. Définir les systèmes faux ou incomplets qui altèrent ou nient le principe de la loi morale. (*Paris.*) 70.

88. De la **morale utilitaire**. (*Paris.*) 71 et suiv.

89. Du plaisir et de la douleur en eux-mêmes et dans leurs rapports avec la fin de l'homme. (*Grenoble.*) 71 et suiv.; 129; — Tome I, 216; 223.

90. Si le plaisir résulte du fonctionnement normal de quelque-une de nos facultés, comment expliquer qu'il y ait des plaisirs défendus? (*Paris.*) 34.

91. Faire voir qu'il n'y a pas de différences essentielles entre le plaisir et l'intérêt. (*Paris.*) 78.

92. Caractères qui distinguent le principe du devoir du principe de l'intérêt personnel. (*Paris.*) 23; 78.

93. La recherche du bonheur est-elle ou non le but de la vie? (*Paris.*) 94.

94. Apprécier cette parole d'un philosophe moderne : « Heureusement qu'il y a dans la vie autre chose que le bonheur. » (*Clermont-Ferrand.*) 94.

95. Quels sont les mérites et quels sont les défauts de la doctrine de l'intérêt? (*Lille.*) 77; 82.

96. Montrer que l'éducateur doit, autant que possible, éviter de faire appel chez l'enfant à l'intérêt personnel. (*Rennes.*) 130 et suiv.

97. L'idée du juste peut-elle se ramener à celle de l'utilité sociale? (*Paris.*) 52; 83; 89.

98. Quelles sont les formes les plus récentes de la morale de l'intérêt, et quelle en est la valeur? (*Lille.*) 75 et suiv.

99. Certains moralistes proposent à l'individu comme fin dernière de la vie morale sa propre perfection; d'autres lui proposent au contraire comme fin dernière la perfection de la société au sein de laquelle il se trouve placé. Y a-t-il incompatibilité entre ces deux ordres de fins? (*Lille.*) 78 et suiv.; 116 et suiv.

100. Sommes-nous à ce point solidaires les uns des autres que l'intérêt particulier se confonde toujours avec l'intérêt général? (*Nancy.*) 78 et suiv.; 116.

101. Dans quel sens peut-on dire que la doctrine utilitaire a fait des progrès, et quelle est la valeur vraie de ces progrès? (*Lille.*) 77 et suiv.

102. Qu'y a-t-il de vrai et d'incomplet dans la morale utilitaire? (*Lille.*) 78 et suiv.; 82 et suiv.

103. La doctrine du bien n'a-t-elle rien de commun avec la doctrine de l'intérêt? (*Lille.*) 78 et suiv.; 84 et 116.

104. Quelle place accordez-vous dans la vie morale à la recherche du bonheur? (*Grenoble.*) 94.

105. Le devoir n'est-il pas aussi ce qui nous est le plus véritablement utile? (*Lille.*) 84 et suiv.

106. L'amour de soi est-il inséparable de tout principe d'action? Quel est son rôle légitime en morale? (*Toulouse.*) 94; — Tome I, 244 et suiv.

107. L'amour de soi. La morale peut-elle et doit-elle lui faire une place? (*Dijon.*) 94; — Tome I, 244 et suiv.

108. Appréciez cette pensée : « Le désintéressement est encore ce qui fait le mieux les affaires de l'intérêt. » (*Lille.*) 94 et suiv.

109. Kant veut que le seul mobile de l'action bonne soit le respect de la loi morale; qu'en pensez-vous? (*Montpellier.*) 111 et suiv.

110. Qu'est-ce que le désintéressement moral et dans quelle mesure est-il nécessaire à la valeur de l'intention? (*Nice.*) 94 et suiv.; 131 et 132.

111. Suffit-il qu'une action soit désintéressée pour qu'elle soit moralement bonne? (*Bordeaux.*) 94; 131 et 132.

112. Peut-on fonder la morale sur l'intérêt social? (*Bordeaux.*) 83.

113. Expliquer ces mots de Stuart Mill : « Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un pourceau satisfait, et être Socrate mécontent qu'un imbécile heureux. » (*Poitiers.*) 81 et suiv.

114. Rapports et différences entre ce que l'intérêt personnel nous conseille et ce que le devoir nous ordonne. (*Lille.*) 27 et suiv.; 46 et suiv.

115. A supposer que l'intérêt bien entendu produise les mêmes résultats pratiques que le motif du devoir, est-il important de maintenir la distinction théorique entre ces deux motifs? (*Paris.*) 94.

116. Interpréter philosophiquement cette maxime : *Fais ce que dois, advienne que pourra.* (*Caen.*) 94.

117. La morale évolutionniste. (*Dijon.*) 86.

118. Exposer la doctrine de l'évolution et montrer comment elle s'efforce d'expliquer les principes de la morale. (*Lyon.*) 86.

119. Les théories scientifiques de l'évolution et de l'hérédité sont-elles en opposition avec la morale du devoir et la théorie psychologique de la *volonté libre et responsable*? Selon votre opinion personnelle, démontrez, avec des exemples, soit l'incompatibilité, soit l'accord et la conciliation possibles de cette doctrine scientifique avec cette doctrine psychologique et morale. (*Nancy.*) 86.

120. Le progrès des mœurs doit-il amener l'affaiblissement du sentiment de l'obligation? (*Lille.*) 86.

121. Peut-on considérer que l'évolution ou l'organisation de la vie sociale doivent avoir pour résultat ou pour fin le plus grand bonheur des individus? (*Paris.*) 86.

122. La conception sociologique de la morale. (*Dijon.*) 52; 88.

123. L'étude de la sociologie est-elle l'introduction nécessaire à l'étude de la morale? (*Lille.*) 88 et suiv.

124. Que pensez-vous de cette formule : « C'est dans et par la cité que l'individu humain est devenu un agent moral »? (*Paris.*) 88 et suiv.

125. L'individu est-il l'œuvre ou l'auteur de la société? (*Paris.*) 88 et suiv.

126. La morale de la solidarité. (*Poitiers.*) 90 et suiv.

127. Peut-on fonder le devoir sur la dette sociale? (*Sujet de concours.*) 90 et suiv.

128. Rapports de la solidarité et de la justice. (*Bordeaux.*) 90 et suiv.; 201 et suiv.; 207 et suiv.

129. Peut-on trouver dans ce qu'on a appelé la loi de solidarité le principe de la morale? (*Lille.*) 92 et suiv.

130. En quel sens la solidarité sociale est-elle favorable à la justice; en quel sens lui est-elle contraire? (*Paris.*) 90 et suiv.; 207.

131. L'idée de solidarité; l'étudier brièvement dans les faits et chercher quelle place on peut lui faire dans la constitution d'une morale (*Caen.*) 90 et suiv.; 207 et suiv.

132. Nos devoirs envers nous-mêmes se ramènent-ils à nos devoirs envers nos semblables? (*Lille.*) 90 et suiv.

133. Le **sentiment** est un motif d'action; peut-il être une règle de morale, comme l'ont affirmé quelques philosophes? (*Lille.*) 26; 96.

134. De la valeur morale des sentiments. (*Caen.*) 96; 106.

135. En quoi consiste la doctrine morale que l'on appelle du sentiment?

— Quels en sont les mérites et les défauts? — En quoi diffère-t-elle de la doctrine utilitaire et de la doctrine du devoir? (*Paris.*) 96 et suiv.

136. Définir ce que les psychologues et les moralistes entendent par le cœur. Quelle place faut-il lui faire dans la culture générale de l'intelligence et dans la conduite de la vie? (*Dijon.*) 96; 106.

137. Exposer la théorie d'Adam Smith en morale et la critiquer. (*Lille.*) 99 et suiv.

138. Les sentiments de sympathie et d'antipathie; en décrire les principaux caractères, en déterminer le rôle dans la vie morale. (*Rennes.*) 99 et suiv.

139. De la sympathie dans la vie morale. (*Grenoble.*) 99 et suiv.

140. Qu'est-ce que le sentiment de l'honneur? — Peut-il remplacer l'idée du devoir comme règle absolue et obligatoire de la conduite? (*Paris.*) 104 et suiv.

141. Le sentiment de l'honneur : sa nature et son rôle dans la vie morale. (*Montpellier.*) 104 et suiv.

142. Dans quelle mesure convient-il de tenir compte de l'opinion publique? Dans quelle mesure est-il possible de s'élever au-dessus d'elle? (*Bordeaux.*) 104.

143. Le principe de l'honneur et de la dignité personnelle fournit-il à la morale une base suffisante? (*Poitiers.*) 104 et suiv.

144. En quoi la vertu et l'honneur se ressemblent-ils? En quoi diffèrent-ils? — Peut-il y avoir conflit entre ces deux choses? — En ce cas, quel parti prendre? (*Lille.*) 104 et suiv.

145. Du rôle des émotions dans la vie morale. (*Grenoble.*) 106 et suiv.

146. « La vertu, a dit Kant, présuppose l'insensibilité considérée comme une force. » — Examiner et discuter cette pensée. (*Poitiers.*) 111 et suiv.

147. En quoi l'idée du devoir dans la philosophie stoïcienne diffère-t-elle de l'idée moderne du devoir? (*Caen.*) 109 et suiv.

148. Quels secours et quels obstacles les inclinations de la sensibilité apportent-elles à la pratique de la vertu? — Quels sont à l'égard de ces inclinations les devoirs de la volonté? (*Paris.*) 106 et suiv.

149. L'accomplissement du devoir proprement dit est toujours plus ou moins pénible, et cependant il est toujours accompagné d'une certaine satisfaction; comment expliquez-vous ces deux conséquences opposées d'un même acte? (*Paris.*) 8 et 9.

150. Qu'entend-on par **autonomie** de la volonté? (*Caen.*) 111 et suiv.

151. Autonomie de la volonté. Sa possibilité, sa valeur. (*Nancy.*) 111.

152. Qu'entend-on par bonne volonté en morale? — Quels caractères la distinguent, et dans quel sens cette idée entre-t-elle dans la philosophie de Kant? (*Dijon.*) 50; 111.

153. De l'intention morale. Dites quels sont les systèmes qui lui font ou qui tendent à lui faire une place prépondérante dans la détermination de nos actes, et donnez une appréciation critique de ces systèmes. (*Lyon.*) 50; 109 et suiv.; 111 et suiv.

154. Peut-on ramener la moralité à la bonne volonté? (*Poitiers.*) 50 et suiv.; 109; 111.

155. Pourquoi ne peut-on pas substituer l'idée du **beau** à celle du **bien** comme base et principe de moralité? (*Aix.*) 114.

156. Jusqu'à quel point la valeur de nos actes peut-elle se mesurer à leur beauté? (*Nancy.*) 114.

157. En quoi se ressemblent, en quoi diffèrent les sentiments esthétiques et les sentiments moraux? (*Lyon.*) 114. — Tome I, 418 et 449.

158. Comparer l'idéal moral et l'idéal esthétique. (*Bordeaux.*) 114.

159. Montrer le sens et la valeur de cette maxime des Stoïciens : « Il faut faire de sa vie une œuvre d'art. » (*Besançon.*) 3; 114.

Conséquences du devoir.

160. De la **responsabilité** morale. — En exposer le principe, les conditions et les conséquences. — Donner des exemples. (*Paris.*) 117 et suiv.

161. Distinguez la responsabilité civile, la responsabilité criminelle et la responsabilité pénale. Indiquez les conditions de chacune d'elles. (*Caen.*) 120.

162. Quelles sont les circonstances qui peuvent atténuer la responsabilité d'un criminel? (*Nancy.*) 118. — Tome I, 368.

163. Comment sommes-nous à la fois obligés et libres? (*Lille.*) 7; 117 et suiv.

164. La responsabilité. Sa relation avec le libre arbitre. L'idée de responsabilité n'est-elle susceptible d'aucune interprétation raisonnable dans l'hypothèse du déterminisme? (*Caen.*) 7; 117 et suiv.

165. Influence des passions, de l'habitude et de la science sur la liberté humaine et la responsabilité. (*Lille.*) 117 et suiv. — Tome I, 320 et suiv.

166. Montrer, à propos de l'alcoolisme, jusqu'à quel point l'habitude laisse subsister la responsabilité. (*Lille.*) 117; 152.

167. De la responsabilité morale. — Ses rapports et ses différences avec la responsabilité légale. (*Paris.*) 117 et suiv.

168. Quelles sont les principales formes que peut revêtir la complicité dans le mal et dans l'injustice? — En montrer la culpabilité. (*Dijon.*) 118 et 121.

169. Du **mérite** et du **démérite**. — Définir ces deux notions. — En établir les fondements et les conséquences. (*Paris.*) 121 et suiv.

170. Qu'est-ce que la dignité personnelle? Peut-elle s'accroître, se compromettre, se perdre? (*Clermont-Ferrand.*) 121 et suiv.

171. Développer la pensée exprimée dans ce vers :

« Le crime fait la honte et non pas l'échafaud. » (*Lille.*) 106 et 121.

172. En quoi consistent et d'où proviennent pour l'agent moral le mérite et le démérite? — Pourquoi les peines et les récompenses en sont-elles la conséquence regardée par la raison comme nécessaire? (*Lille.*) 121 et 131.

173. De la **vertu**. — Principales définitions. (*Aix.*) 124 et suiv.

174. Est-il vrai de dire avec Platon que la vertu est la science du bien, et que le vice en est l'ignorance? (*Paris.*) 124.

175. Suffit-il de bien juger pour bien faire? (*Lyon.*) 124.

176. Déterminer la part de vérité et la part d'erreur qui se trouvent dans cette proposition socratique : *Nul n'est méchant volontairement.* (*Lyon.*) 124.

177. La vertu peut-elle s'apprendre et s'enseigner? (*Lyon.*) 124.

178. Apprécier ces paroles de Descartes (*Disc. de la Méth.*, III, § 5) : « Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus. » (*Dijon.*) 124.

179. Montrer qu'il y a des dispositions naturelles au vice ou à la vertu et étudier de ce point de vue l'influence de l'éducation morale. (*Rennes.*) 208 et suiv.

180. Est-il vrai, comme l'a pensé Aristote, que la vertu soit toujours un milieu entre deux extrêmes? — Signaler les faits moraux qui autorisent cette définition et ceux qui la contredisent. (*Paris.*) 126 et suiv.

181. S'il n'est pas de vertu sans effort, et si l'habitude supprime l'effort, comment Aristote a-t-il pu dire que la vertu est une habitude? (*Aix.*) 126; — Tome I, 368.

182. Énumérer et classer les différentes vertus humaines en les faisant rentrer dans les divisions habituelles des devoirs en trois groupes, à savoir : les devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables et envers Dieu. (*Paris.*) 140 et suiv.

183. **Sanctions** de la loi morale; les énumérer, les définir; appuyer chaque définition par un ou plusieurs exemples. (*Paris.*) 129 et suiv.

184. Les châtimens ont-ils pour fin l'amélioration du coupable? (*Lille.*) 131 et suiv.

185. La sanction légale; montrer qu'elle n'est pas suffisante. (*Rennes.*) 131; 133.

186. En quoi la sanction de la conscience est-elle supérieure à celle de l'autorité civile et judiciaire? (*Lille.*) 135 et suiv.

187. La croyance à une sanction définitive est-elle nuisible à la vertu? (*Poitiers.*) 130 et suiv.

188. La croyance aux récompenses futures est-elle un retour à la morale de l'intérêt? (*Paris.*) 130 et suiv.

189. Quelle différence voyez-vous entre ces deux formules : *La vertu seule est heureuse*, et : *La vertu suffit au bonheur*? — Sont-elles équivalentes? — Laquelle préférer et pourquoi? (*Lille.*) 129; 130.

190. Apprécier ces deux pensées de Platon dans le *Gorgias* : « Celui qui subit le châtimens est plus heureux que celui qui l'évite. » — « Après l'injustice commise l'injustice non expiée est le plus grand des maux. » (*Paris.*) 129, 130.

191. Le bien et le bonheur. (*Dijon.*) 94; 130.

192. Exposez la doctrine de l'épreuve et sa nécessité pour la vie morale. (*Aix.*) 130; — Tome I, 275.

MORALE PRATIQUE

193. Qu'entend-on par devoirs positifs et devoirs négatifs? — En donner des exemples. (*Paris.*) 140.

194. Devoirs stricts et devoirs larges. (*Caen.*) 141; 202.

195. Que signifie, suivant qu'il s'agit de nos devoirs envers nous-mêmes ou de nos devoirs envers nos semblables, la distinction classique des devoirs positifs et des devoirs négatifs? (*Lille.*) 140, 147; 156; 173.

196. Avons-nous tous les mêmes devoirs? (*Nancy.*) 29.

197. Du conflit apparent ou réel de certains devoirs entre eux. — Peut-il y avoir une véritable opposition entre deux devoirs et comment peut-on la régler? — Donner des exemples. (*Paris.*) 142.

Morale individuelle.

198. L'homme a-t-il, à parler exactement, des devoirs envers lui-même? — Valeur de l'objection : *Scienti et volenti non fit injuria*. (*Lille.*) 144 et suiv.

199. Que vaut cette excuse souvent alléguée : « Je ne fais de mal qu'à moi-même? » (*Lille.*) 144.

200. Du fondement de la morale personnelle. (*Besançon.*) 144 et suiv.

201. Montrer que les devoirs envers soi-même peuvent être considérés aussi comme des devoirs envers autrui. (*Rennes.*) 146; 208 et suiv.

202. Nos devoirs envers nous-mêmes se ramènent-ils à nos devoirs envers nos semblables? (*Lille.*) 146; 208 et suiv.

203. Les devoirs de la morale individuelle. — A quelles vertus la pratique de ces devoirs donne-t-elle naissance? (*Paris.*) 146; 208 et suiv.

204. Le respect de soi-même. Ses principaux aspects. Ses déviations les plus fréquentes. (*Montpellier.*) 146.

205. Que faut-il penser du suicide selon les principes de la moralité? (*Paris.*) 148 et suiv.

206. Discuter la question du suicide. — Réfuter les arguments par lesquels on a essayé de le justifier. (*Paris.*) 148 et suiv.

207. Des raisons qui fondent le devoir de tempérance. Comment faut-il entendre la pratique de ce devoir? (*Paris.*) 152 et suiv.

208. Valeur de la culture physique. Quelle place convient-il de lui donner dans un programme d'éducation? (*Nancy.*) 147, 152 et suiv.

209. De la valeur utile et du danger des sports au point de vue du développement moral. (*Montpellier.*) 147; 152 et suiv.

210. En quoi la question de l'alcoolisme est-elle une question de philosophie? (*Lille.*) 152 et suiv.

211. Pourquoi est-ce un devoir pour tout homme de développer son intelligence? 156.

212. Avons-nous des devoirs envers notre intelligence? Sont-ils bien définis dans la pensée suivante de Guyau : « Dans le domaine de la pensée, il n'y a rien de plus moral que la vérité et quand on ne la possède pas de science certaine, il n'y a rien de plus moral que le doute » ? (*Bordeaux.*) 156.

213. De l'usage moral de la raison. (*Poitiers.*) 156.

214. De la sincérité envers soi-même et envers autrui. (*Toulouse.*) 157; 184.

215. Du mensonge : qu'est-ce que mentir? Pourquoi mentir est-il mal? Quelles sont les circonstances qui aggravent le mensonge ou en atténuent la gravité (*Nancy.*) 184.

216. Pourquoi le mensonge est-il immoral, et pourquoi le menteur est-il d'ordinaire méprisable? (*Aix.*) 184.

217. La sincérité et la vie sociale. Les exigences de celle-ci ne contraignent-elles jamais les exigences de celle-là? Et, si des cas de ce genre se rencontrent, quelle règle doit-on adopter? (*Dijon.*) 185.

218. Commenter cette parole souvent citée : « Il est dans certains cas plus facile de faire son devoir que de le connaître. » (*Lille.*) 4; 65; 157.

219. Qu'est ce que le courage? Quelles sont les principales formes sous lesquelles il peut se manifester? (*Lille.*) 157.

220. Marquer la part de chacune de nos trois facultés dans la formation de ce qu'on appelle le caractère. (*Dijon.*) 156 et suiv.

221. Éducation personnelle de l'homme par lui-même. — Est-il vrai que l'homme soit dans la dépendance de son tempérament? (*Alger.*) 156 et suiv. — Tome I, 297; 355.

222. Rapporter les devoirs de l'homme envers lui-même à ces deux vers de Juvénal :

*Summum crede nefas animam præferre pudori
Et propter vitam vivendi perdere causas.*

(*Paris.*) 156 et suiv.

223. Quels sont les moyens pratiques par lesquels l'homme peut arriver à corriger son caractère et à gouverner ses passions? (*Paris.*) 156 et suiv.

224. Des devoirs relatifs aux animaux et aux choses. — Montrer qu'ils se ramènent aux devoirs envers nous-mêmes. (*Poitiers.*) 159.

Morale humanitaire.

225. De l'idée du **droit**. — Ses caractères. — Son origine. (*Nancy.*) 163 et suiv.

226. D'où vient que l'homme a des droits et quels sont les caractères essentiels du droit? (*Clermont-Ferrand.*) 163 et suiv.

227. Des rapports du droit et du devoir. — Est-ce le droit qui est le fondement du devoir ou le devoir qui est le fondement du droit? (*Paris.*) 163.

228. Expliquer et critiquer, s'il y a lieu, la formule : Pas de droits sans devoirs; pas de devoirs sans droits. (*Paris.*) 169 et suiv.

229. Est-il vrai, comme on l'a prétendu, que dans la morale tout devoir corresponde à un droit? — Donner des exemples à l'appui de l'opinion qui sera soutenue. (*Paris.*) 172.

230. En quel sens et dans quelles limites y a-t-il corrélation et réciprocité entre l'idée du droit et celle du devoir? — Donner des exemples. (*Paris.*) 172.

231. Apprécier cette parole d'Auguste Comte : « Je n'ai le droit que de faire mon devoir. » (*Lille.*) 172.

232. Selon Auguste Comte, l'individu humain a des devoirs et n'a pas de droits. « L'idée de droit est fausse autant qu'immorale parce qu'elle suppose l'individualité absolue. » Que pensez-vous de cette opinion? (*Paris.*) 172; 102.

233. Des devoirs sociaux de l'individu. (*Grenoble.*) 173 et suiv; 199 et suiv.

234. Pour certains moralistes, l'idéal consiste dans une perfection et une pureté tout intérieure et personnelle. L'activité sociale nous générerait dans une œuvre de salut moral. Pour d'autres, au contraire, la moralité consiste à se dévouer, à se soumettre à l'ordre social; elle aurait un objet social et non personnel. — Que pensez-vous de cette opposition entre la morale personnelle et la morale sociale? Sont-elles en contradiction : (*Poitiers.*) 173 et suiv.

235. La vie sociale renforce-t-elle ou diminue-t-elle la personnalité de chacun des membres de la société? (*Paris.*) 173 et suiv.

236. Qu'est-ce que la justice? (*Montpellier.*) 174.

237. La justice, ses caractères, son origine, sa place dans l'ordre moral. (*Lille.*) 174 et suiv.

238. La justice est-elle suffisamment définie lorsqu'on détermine le droit par la seule idée de contrat, de convention librement consentie entre les individus? (*Paris.*) 174; 204; 284; 287.

239. Le droit et la force. (*Lyon.*) 167.

240. Que peut et que vaut la violence? (*Paris.*) 170; 179; 240; 249.

241. Les devoirs de justice; les énumérer; en marquer le principe et les caractères distinctifs. (*Aix.*) 173 et suiv.

242. Du respect de la personnalité considéré comme une des règles des rapports moraux entre les hommes. (*Grenoble.*) 172 et suiv.; — Tome I, 384.

243. Vous discuterez la question du duel. (*Lille.*) 177 et suiv.

244. Du droit de légitime défense. — En déterminer le principe; en indiquer les limites. (*Aix.*) 179.

245. Comment se fait-il que la morale défende de rendre le mal, quand la justice veut qu'il soit fait à chacun selon ses œuvres? — Expliquer pourquoi la loi du talion est réprouvée, et au nom de quel principe. (*Paris.*) 177; 236.

246. Par quelles raisons la loi morale condamne-t-elle l'esclavage? (*Dijon.*) 180 et suiv.

247. Analyser psychologiquement et logiquement l'intolérance. (*Caen.*) 182 et suiv.

248. Qu'est-ce que penser librement? Déterminer le principe et les conditions de la liberté de penser. (*Bordeaux.*) 182.

249. Qu'entend-on par liberté de penser? Cette liberté peut-elle devenir abusive? — Comporte-t-elle des règles et des limites? (*Aix-Marseille.*) 182 et suiv.

250. Qu'est-ce que la tolérance? Implique-t-elle nécessairement le scepticisme ou l'indifférence? (*Paris.*) 183.

251. De la liberté de conscience. Montrer qu'elle est la condition de toute liberté. (*Clermont-Ferrand.*) 182; 259.

252. Toutes les opinions sont-elles respectables? (*Poitiers.*) 183.

253. Pourquoi et comment doit-on respecter les opinions et les croyances d'autrui? (*Bordeaux.*) 182 et suiv.; 259.

254. Faut-il laisser toutes les opinions se manifester librement? (*Nancy.*) 182; 259.

255. Expliquer et motiver l'article de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ainsi conçu : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme. Tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi. » (*Lille.*) 182 et suiv.; 259.

256. La propriété est-elle de droit civil ou de droit naturel? — Montrer la différence des conséquences selon qu'on admet l'un ou l'autre système. (*Alger.*) 187 et suiv.

257. Le problème de la propriété. Nature du problème. Solutions diverses. Essayer de faire comprendre les difficultés de la question. (*Caen.*) 187 et suiv.

258. Quel est le fondement du droit de propriété? — Quels sont les devoirs positifs et négatifs qui correspondent à ce droit? (*Lille.*) 187 et suiv.

259. Apprécier les doctrines qui contestent la légitimité de la propriété individuelle, ou qui du moins (vous direz dans quelle mesure), prétendent la restreindre. (*Lille.*) 187 et suiv.

260. S'il est vrai que le travail fonde en droit la propriété individuelle, quelles conséquences en résultent par rapport aux limites de ce droit? (*Poitiers.*) 187.

261. Définition du socialisme. (*Toulouse.*) 194 et suiv.

262. Le droit au travail et le droit à la propriété sont-ils des droits essentiels à l'homme? — Comment a-t-on abusé de ces formules? (*Montpellier.*) 187 et suiv.

263. La **charité** est obligatoire comme la justice. — Dire comment et dans quelle mesure. (*Montpellier.*) 198 et suiv.

264. Des conflits qui peuvent surgir entre la charité et la justice, et comment les résoudre. (*Toulouse.*) 198 et 201.

265. Montrer qu'il est nécessaire, mais qu'il ne suffit pas d'être juste (*Lille.*) 201, 202.

266. Est-ce vraiment faire le bien que de se borner à pratiquer la justice? (*Lille.*) 201, 202.

267. Expliquer la maxime : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fit à toi-même. » (*Lille.*) 198 et suiv.

268. Commenter la maxime stoïcienne : « *Sustine et abstine* », et montrer combien la règle qui y est renfermée, quoique très noble, est insuffisante. (*Nancy.*) 110; 111.

269. Expliquer et développer la maxime latine : « *Summum jus, summa injuria.* » — Application à la morale privée, à la société civile et au droit public. (*Paris.*) 202 et 203.

270. Le précepte qu'il faut faire du bien à ses ennemis est-il absolu? — S'il ne l'est pas, les exceptions laissent-elles subsister la règle? (*Bordeaux.*) 201 et suiv.

271. On a dit qu'en faisant l'aumône on fait les mendiants. — Vous discuterez cette objection. (*Lille.*) 205.

272. Des philosophes contemporains prétendent que la charité est une fausse vertu, inutile et même funeste; car, sous prétexte de soulager les misères humaines, elle les perpétue en assurant l'existence d'individus qui, par leurs maladies et leurs vices, arrêtent le progrès de l'humanité. (*Paris.*) 205.

273. La **solidarité**. — Répercussion des actes de l'individu dans le milieu social. — Devoirs qui résultent de la solidarité, 208 et suiv.

274. La notion de solidarité. Quels en sont les divers aspects? Quel en est le principe? (*Paris.*) 208 et suiv.
275. Qu'est-ce que la solidarité et comment l'étude de la solidarité contribue-t-elle à éclairer l'idée de justice? (*Aix.*) 208 et suiv.
276. Montrer ce que chacun de nous peut et doit faire pour le bien public. (*Nancy.*) 208.
277. Examiner quelles sont, soit en nous, soit hors de nous, les conséquences d'un acte moralement mauvais, et jusqu'à quel point nous ne pouvons pas y remédier. (*Lyon.*) 208 et suiv.
278. Distinguer et préciser le sens de ces trois expressions que l'on emploie parfois indifféremment : *Solidarité, fraternité, charité*. — Caractériser la nature et la valeur des devoirs correspondants. (*Montpellier.*) 173; 201; 207; 260.
279. Expliquer et discuter le proverbe : « Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es. » (*Clermont-Ferrand.*) 208 et suiv.; tome I, 359 et suiv.
280. Nos devoirs envers nos amis. (*Nancy.*) 200.
281. De la reconnaissance pour les services reçus. Comment peut-elle et doit-elle se manifester? (*Nancy.*) 208.
282. En quel sens la politesse peut-elle être considérée comme une vertu? (*Montpellier.*) 173.
283. Apprécier cette pensée de Pascal : « Je mets en fait que si tous les hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde. » (*Nancy.*) 176.

Morale domestique.

284. Devoirs de la vie de famille. (*Aix.*) 213 et suiv.
285. Des droits et des devoirs des parents dans l'éducation des enfants. (*Toulouse.*) 213 et 214.
286. Quels sont les fondements, l'étendue et les limites du pouvoir paternel? (*Paris.*) 213, 214.
287. Devoirs des enfants envers leurs parents aux différents âges de la vie. (*Nancy.*) 215.
288. Quelles sont les obligations de la famille envers la société? (*Bordeaux.*) 211.
289. Des rapports moraux qui doivent s'établir entre les maîtres et les serviteurs. (*Toulouse.*) 215.

Morale civique et politique.

290. Définir chacune de ces expressions : **Société, État, Patrie, Gouvernement**; en montrer les rapports et les différences. (*Paris.*) 161; 216 et suiv.
291. On compare souvent la société à un organisme; en analysant cette idée d'organisme, chercher ce qui justifie la comparaison et voir aussi dans quelle mesure elle peut être incomplète ou inexacte. (*Aix-Marseille.*) 83; 88; 90; 161; 208.
292. De l'origine de la société civile. — Par quels arguments peut-on démontrer que la société est un fait naturel et nécessaire, non un fait arbitraire et accidentel, comme on l'a quelquefois prétendu. (*Paris.*) 222 et suiv.
293. Y a-t-il contradiction, comme l'a prétendu Rousseau, entre l'état de nature et l'état social? (*Paris.*) 222 et suiv.
294. Montrer que l'homme est vraiment, comme l'a dit Aristote, un animal sociable. (*Lille.*) 227 et suiv.
295. Vous justifierez cette parole d'Aristote : « L'homme qui vit dans l'isolement est une brute ou un dieu. » (*Dijon.*) 227.

296. Expliquer et discuter s'il y a lieu cette pensée de Fichte : « L'homme n'est vraiment homme que parmi les hommes. » (*Clermont-Ferrand.*) 227.

297. Montrer que la société civile, loin d'être hostile à la liberté et à l'égalité véritables, comme le prétendait Rousseau, en est au contraire la condition nécessaire. (*Lille.*) 225 et suiv.

298. Comment le respect de l'autorité dans la vie sociale peut-il s'accorder avec le sentiment de notre liberté et de nos droits? (*Paris.*) 225 et suiv.

299. Pourquoi doit-on obéir aux lois? (*Dijon.*) 246.

300. Faut-il obéir aux lois même injustes? (*Bordeaux.*) 88; 243; 247.

301. Qu'est-ce que la loi dans les sociétés humaines; en quoi se distingue-t-elle de la loi morale; en quoi s'y rapporte-t-elle? — Quelle est à ce sujet l'erreur commise par Platon? (*Dijon.*) 230; 243.

302. Préciser le sens scientifique du mot *loi*, et montrer ce qu'on entend par une loi : a) dans l'ordre physique; b) dans l'ordre social; c) dans l'ordre moral. (*Clermont-Ferrand.*) 30; 243 et suiv. Tome I, 615.

303. Quelle est la notion de l'État? — Quel est le rôle de l'État dans les sociétés humaines? (*Paris.*) 218; 232 et suiv.

304. Devoirs du citoyen envers l'État et de l'État envers le citoyen. (*Clermont-Ferrand.*) 232 et suiv.; 246 et suiv.

305. Rechercher où commence le rôle de l'État et jusqu'où il doit normalement s'étendre. (*Paris.*) 232 et suiv.

306. Peut-on admettre l'antique adage : *Salus populi suprema lex esto*? (*Paris.*) 83; 89; 168; 246.

307. Quelles conditions sont requises pour qu'une nation revête collectivement les caractères d'une personne morale? (*Lyon.*) 216 et suiv.

308. Les droits de l'individu vis-à-vis de la société. (*Dijon.*) 232 et suiv.

309. Peut-on concevoir l'État comme une providence qui pourrait se substituer partout à l'initiative des individus? (*Paris.*) 219 et suiv.

310. Le rôle de l'État se borne-t-il à empêcher les citoyens de se nuire les uns aux autres? (*Bordeaux.*) 219 et suiv.

311. L'État, ses droits et ses devoirs. (*Dijon.*) 232 et suiv.; 246 et suiv.

312. La société est-elle faite pour l'individu, ou l'individu pour la société? (*Lyon.*) 221.

313. La société est-elle pour les personnes qui la composent une fin ou un moyen? (*Bordeaux.*) 221.

314. Pourquoi et dans quelle mesure l'individu doit-il se subordonner à la société? (*Lille.*) 221 et suiv.; 243; 246.

315. Quels sont les devoirs des individus envers la nation? (*Dijon.*) 221; 243.

316. Quelle différence y a-t-il entre le droit naturel et le droit positif? — Donner des exemples. (*Paris.*) 243.

317. Dire quelles modifications subissent nos droits et nos devoirs en passant de l'ordre naturel dans l'ordre politique. (*Lille.*) 168; 221.

318. Quel est le sens de la règle : « Nul ne doit se faire justice à lui-même »? Quelle en est l'importance? Si l'inobservation de cette règle se généralisait, quelles en seraient les conséquences? (*Nancy.*) 168; 221; 236.

319. La société a-t-elle le droit de punir? — Dans quel sens et dans quelles limites? (*Lyon.*) 236 et suiv.

320. Quel est le fondement du droit de punir? (*Paris.*) 236 et suiv.

321. L'intérêt social est-il un fondement suffisant pour le droit de punir? (*Bordeaux.*) 236 et suiv.

322. Expliquer et justifier l'existence des lois pénales. (*Paris.*) 236.

323. Quelles sont les infractions à la loi morale que la société a le droit de réprimer? (*Nancy.*) 236 et suiv.

324. A quels résultats doivent tendre, d'après vous, les peines que la société inflige aux coupables? (*Toulouse.*) 236 et suiv.

325. La peine de mort. (*Montpellier.*) 236.

326. Quels sont les devoirs du citoyen? (*Lille.*) 246 et suiv.

327. Qu'est-ce que l'impôt? Quelle est sa nécessité? — Quels en peuvent être les bienfaits? Quelles en doivent être les limites? (*Paris.*) 248.

328. Des devoirs et des droits des citoyens en ce qui concerne la contribution aux dépenses de l'État. (*Nancy.*) 249.

329. Du droit de vote. — Son principe et les devoirs qui y correspondent. (*Lille.*) 249.

330. L'idée de **patrie**. — Établir par voie de déduction les devoirs négatifs et positifs de l'individu envers la patrie ou l'État. (*Nancy.*) 250 et suiv.; — Tome I, 289.

331. Analyser les tendances spontanées et les raisons qui nous attachent à notre patrie. (*Montpellier.*) 250 et suiv. — Tome I, 289.

332. Le patriotisme; fondements de cette inclination; raisons qui nous commandent de développer en nous l'amour de la patrie. (*Lille.*) 250 et suiv.; Tome I, 289.

333. Patriotisme et humanitarisme. (*Toulouse.*) 161; 208; 240; 250.

334. Le patriotisme et l'idée de patriotisme. Quels sont les éléments constitutifs du patriotisme? Y a-t-il des matières multiples et diverses de concevoir ce sentiment? (*Dijon.*) 250 et suiv.

335. Quels sont les éléments moraux qui entrent dans l'idée de la civilisation? (*Aix-Marseille.*) 161 et suiv.; 208 et suiv.

336. De la justice et du droit, comme idéal politique international des nations modernes. (*Toulouse.*) 161 et suiv.; 208 et suiv.; 240.

337. Montrer que c'est dans la famille qu'on apprend à aimer la patrie et dans la patrie qu'on apprend à aimer l'humanité. (*Caen.*) 252.

338. Apprécier les avantages du régime démocratique. (*Paris.*) 254 et suiv.

339. Les notions sociales de liberté et d'égalité sont-elles conciliables? (*Dijon.*) 258.

340. Montrer comment le régime social de la liberté individuelle tend à développer l'initiative et le sentiment de la responsabilité. (*Rennes.*) 254 et suiv.

341. Exposer sommairement les droits et les devoirs d'un citoyen d'un État libre. (*Caen.*) 254 et suiv.

342. Que faut-il entendre par l'égalité des hommes? (*Paris.*) 259.

342^{bis}. Expliquer la devise du gouvernement républicain : *Liberté, Égalité, Fraternité*. (*Aix.*) 258 et suiv.

343. Du rôle de la science dans la formation des idées démocratiques. (*Montpellier.*) 250; 254 et suiv.

Morale économique.

344. Le travail; analyse psychologique, morale et sociale de cette notion. (*Aix.*) 271 et suiv.

345. Définir le fait social de la solidarité: indiquer comment la considération de cette solidarité éclaire, précise et élargit la notion morale de justice. Remplace-t-elle la charité? (*Aix-Marseille.*) 208, 283 et suiv.

346. On a dit que la question sociale était une question morale. Sens et portée de cette formule. Ne peut-on pas reconnaître aussi une certaine part de vérité à l'idée inverse? (*Paris.*) 268; 281 et suiv.

MÉTAPHYSIQUE

347. Un philosophe contemporain a dit : « L'office social de la métaphysique est d'entretenir la foi dans l'idéal et d'arrêter deux maux contraires et également funestes : l'affaissement des activités et la fièvre utilitaire. Elle seule est capable d'y réussir. » Expliquer et apprécier cette pensée. (*Lille.*) 342; — Tome I, 12.

348. Quel est au juste l'objet de la métaphysique? — Comment en concevez-vous le plan et la méthode? (*Paris.*) 293; 343 et suiv.

349. — Les affirmations métaphysiques sont-elles susceptibles de démonstration? (*Bordeaux.*) 335 et suiv.

350. Apprécier les doctrines qui contestent la légitimité de la métaphysique? (*Paris.*) 297 et suiv.; 307 et suiv.; 328 et suiv.

351. La métaphysique est-elle possible sans la psychologie? (*Paris.*) 343.

352. Des rapports de la psychologie et de la métaphysique. (*Caen.*) 343.

353. A-t-on le droit de fonder des croyances théoriques sur les faits de la vie morale? Chercher quelle est la valeur d'une métaphysique fondée sur la morale. (*Montpellier.*) 14 et suiv.

354. Qu'entend-on exactement en philosophie par critique de la connaissance? (*Bordeaux.*) 343.

355. Du **scepticisme**. — Quelles ont été les différentes formes du scepticisme ancien et moderne? (*Paris.*) 297 et suiv.

356. Des différentes formes du scepticisme. — A quelles conditions et dans quelles circonstances le doute est-il légitime? (*Grenoble.*) 297 et suiv.; 340.

357. Marquer la différence entre le doute considéré comme état de l'esprit et le scepticisme considéré comme système. (*Paris.*) 340.

358. Principaux arguments des sceptiques : les apprécier. — Peut-on les réfuter tous? (*Lille.*) 299 et suiv.

359. Que pensez-vous de ces réflexions d'un philosophe contemporain : « Savoir douter, apprendre à douter, n'est-ce pas le secret du bon sens? L'ignorant doute peu; le fou ne doute jamais. » (*Montpellier.*) 340.

360. Qu'appelle-t-on doute méthodique dans la philosophie de Descartes et en quoi se distingue-t-il du doute des sceptiques? (*Paris.*) 340.

361. En quel sens Claude Bernard a-t-il pu dire : *Le savant est un douteur*? (*Paris.*) 340.

362. En quel sens le doute peut-il être considéré comme un instrument de progrès scientifique? (*Poitiers.*) 340.

363. Qu'est-ce que le probabilisme? — En quoi se distingue-t-il du scepticisme? — Quelles objections soulève cette doctrine? (*Paris.*) 305.

364. Qu'entend-on par le principe de la **relativité de la connaissance**? En quel sens et dans quelle mesure ce principe est-il vrai? (*Paris.*) 307 et suiv.; 337 et suiv.

365. En quoi consiste la théorie de la relativité de la connaissance? Raisons et portée de cette théorie. Peut-on dire qu'elle soit une simple forme du scepticisme? (*Paris.*) 307 et suiv.

366. Expliquer et discuter ce mot du sceptique ancien : « L'homme est la mesure de toutes choses. (*Aix-Marseille.*) 572.

367. Du sens des mots *subjectif* et *objectif*. — Quels sont les problèmes liés à l'opposition de ces deux termes? (*Lyon.*) 307 et suiv.; 310 et suiv.

368. **L'idéalisme**; quels sont les caractères communs aux diverses doctrines philosophiques qu'on appelle idéalistes. (*Toulouse.*) 307 et suiv.

369. Le **positivisme**. — Sa valeur comme méthode scientifique. (*Lille*.) 328 et suiv.

370. Le positivisme est-il fondé à condamner la métaphysique au nom de la loi des trois états? (*Aix*.) 331.

371. La science moderne s'efforce de substituer les conditions d'existence à la finalité. En quoi consiste cette méthode? Quel en est l'intérêt? Supprime-t-elle toute espèce de finalité? (*Montpellier*.) 329; 331.

372. Qu'est-ce qu'un phénomène et qu'est-ce qu'une loi? — La connaissance des phénomènes et des lois suffit-elle à l'esprit humain? (*Paris*.) 328 et suiv.

373. Exposer brièvement et apprécier le criticisme de Kant. (*Aix*.) 310 et suiv.

374. Ressemblances et différences entre le scepticisme, le probabilisme et le positivisme. — Faites connaître les principaux philosophes qui ont appartenu à chacune de ces écoles. (*Lille*.) 297 et suiv.; 305; 328.

375. Quel est le sens de l'aphorisme suivant : *Nescire quædam magna pars sapientiæ*? (*Lyon*.) 340.

376. Faire voir que la science humaine est nécessairement un mélange de connaissances solidement démontrées et d'ignorances reconnues invincibles. (*Bordeaux*.) 340.

377. Quelles sont les limites de la connaissance et quels sentiments doivent-elles nous inspirer? (*Grenoble*.) 340.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE

378. Qu'est-ce qu'*expliquer* une chose? Prendre des exemples de ce qu'on appelle une explication dans la vie courante, dans la science, dans la philosophie. Intérêt et valeur de ces explications. (*Nancy*.) 350; — Tome I, 2 et suiv.

379. La notion de **substance** correspond-elle à quelque chose de réel? (*Paris*.) 367. — Tome I, p. 186.

380. Goethe a écrit : « La question du but, le *pourquoi*, n'est nullement scientifique; l'esprit le mieux éclairé se pose la question du *comment*? » — Est-il exact de prétendre que la finalité ne comporte dans la science aucun usage légitime? (*Paris*.) 328 et suiv.; 375 et suiv.

COSMOLOGIE RATIONNELLE

381. De la réalité du **monde extérieur**. — Discuter les objections dont elle a été l'objet. (*Paris*.) 377 et suiv.

382. En quel sens a-t-on pu soutenir que les corps n'existaient pas? (*Lille*.) 378.

383. Expliquer le sens de cette formule : *Esse est percipi*. (*Paris*.) 379.

384. Y a-t-il lieu de mettre en doute la réalité des choses extérieures? — Sur quoi a-t-on pu fonder un doute aussi extraordinaire et si contraire au sens commun? (*Paris*.) 379 et suiv.

385. Comment la plupart des philosophes modernes ont-ils été amenés à douter provisoirement ou définitivement du monde extérieur? — Comment peut-on sortir de ce doute? (*Nancy*.) 379 et suiv. — Tome I, 104 et suiv.

386. Quelle est la valeur de nos sens? N'a-t-on pas exagéré peut-être la thèse de l'idéalité de nos sensations? (*Grenoble*.) 380; Tome I, 104 et suiv.

387. Les phénomènes qu'étudie la physique (son, chaleur, lumière, etc.) sont des sensations; pourquoi donc cette science ne forme-t-elle pas une partie de la psychologie? (*Montpellier*.) 380 et suiv.; Tome I, 104 et suiv.

388. Qu'est-ce que la nature? (*Lyon*.) 383.

389. Les notions de *temps* et d'*espace* : qu'avez-vous à dire de leur origine dans la conscience, de leur rôle, de leur portée? (*Aix.*) 383 et suiv.

390. Quelle est la doctrine de Kant touchant l'espace et le temps? (*Lille.*) 386.

391. Que connaissons-nous de la **matière** ((*Caen.*) 391 et suiv.

392. Qu'entendez-vous au juste par *matière*? Quelle est selon vous l'origine de cette notion? Quelles sont, à votre connaissance, les principales solutions apportées par les philosophes et les savants modernes au problème de la nature de la matière? (*Bordeaux.*) 391 et suiv.

393. Théorie philosophique de la matière. — Insister sur les atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure et dans la science moderne. (*Nancy.*) 391; 396; 569; 599.

394. Beaucoup de philosophes ont nié l'existence de la matière, ou enseigné que le monde des corps n'existe que dans et par la pensée. Indiquez comment s'est établie une théorie aussi paradoxale et sur quelles raisons elle s'appuie. (*Toulouse.*) 378.

395. Exposer et examiner la doctrine de Descartes sur les propriétés de la matière. (*Rennes.*) 391; 392.

396. Les lois de la nature sont-elles contingentes ou nécessaires? (*Paris.*) 403 et suiv.

397. Qu'entend-on par mécanisme universel? Quelle est l'importance de cette hypothèse pour la science et pour la philosophie? (*Dijon.*) 391; 412; 638 et suiv.

398. La **vie**, à quelque degré qu'on la considère, peut-elle être la résultante des forces physiques et chimiques? (*Paris.*) 409 et suiv.

399. On a souvent comparé un organisme à une machine. Quelle différence y a-t-il entre une machine et un organisme naturel tel que le nôtre? (*Grenoble.*) 409.

400. Commenter cette définition : Vivre, c'est agir. (*Lille.*) 409.

401. Comment définir la vie? Quels sont, pour le philosophe, les caractères spécifiques des phénomènes vitaux et des êtres vivants? (*Aix.*) 409 et suiv.

402. Les êtres vivants, autres que l'homme, et l'univers physique poursuivent-ils une fin? Si oui, quelle est cette fin? (*Toulouse.*) 485.

403. Exposer à grands traits l'hypothèse de l'évolution. (*Aix.*) 419; 424.

404. Évolution et progrès. (*Paris.*) 427.

405. Théorie de l'évolution; son intérêt et sa valeur. (*Dijon.*) 419 et suiv.

406. Exposez en concluant, ou, si vous préférez, en ne concluant pas, les théories de l'évolution ou de la création. (*Bordeaux.*) 419; 424 et suiv.; 438.

407. « La nature ne fait pas de sauts. » Expliquer et, s'il y a lieu, discuter cet aphorisme. (*Paris.*) 428; 476.

408. On a dit que « tout a une histoire ». Expliquer cette affirmation (*Rennes.*) 424 et suiv.

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

409. La notion de l'identité personnelle suppose-t-elle l'existence d'un moi substantiel? (*Bordeaux.*) 432; 437. — Tome I, 188.

410. L'esprit est-il, comme on l'a dit, un polypier d'images? (*Lille.*) 432; 437. — Tome I, 186; 172.

411. Définir la substance et les phénomènes. — Distinguer les phénomènes physiques et les phénomènes psychologiques. — Qu'ont pensé de la substance Descartes, Spinoza, Berkeley et Hume? (*Nancy.*) 308; 379, 391; 649 et suiv. — Tome I, 186.

412. Analyser la notion de l'identité personnelle. — Montrer comment elle

se forme en nous, et quelles conséquences elle comporte. (*Paris.*) 430; 437; — Tome I, 372 et suiv.

413. Distinguer par leurs caractères essentiels l'âme et le corps. (*Paris.*) 435 et suiv.

414. Sur quelles raisons se fonde la distinction de l'âme et du corps? (*Nancy.*) 435 et suiv.

415. Prouver par l'analyse des conditions de la pensée et de la responsabilité, que le principe des faits psychologiques doit être un, simple et identique. (*Paris.*) 435 et suiv.

416. Quel est le sens du mot *âme*? Et quelle est votre conception de l'âme humaine? (*Aix-Marseille.*) 439 et suiv.

417. Qu'entend-on précisément par la spiritualité de l'âme, et quelles preuves en peut-on donner? (*Paris.*) 438.

418. Matière et mémoire : dans quelle mesure la mémoire s'explique-t-elle par les fonctions organiques? dans quelle mesure s'explique-t-elle par les lois et par les principes de l'esprit? (*Toulouse.*) 435 et suiv.

419. Indiquer en quoi le spiritualisme et l'idéalisme diffèrent l'un de l'autre. — Dire si l'on a pour l'un ou pour l'autre une préférence raisonnée. (*Bordeaux.*) 320 et suiv.; 438 et suiv.; 623.

420. Exposer et discuter les principaux arguments que le matérialisme oppose à la doctrine de la spiritualité de l'âme; en particulier, celui qu'il tire de l'influence du physique sur le moral, et des conditions physiologiques de la pensée. (*Rennes.*) 441 et suiv.

421. On lit dans Lucrèce : « Nous voyons l'âme naître avec le corps, croître et vieillir avec lui. Dans l'enfance une machine frêle et délicate sert de berceau à un esprit aussi faible qu'elle. L'âge, en fortifiant les membres, mûrit aussi l'intelligence et augmente la vigueur de l'âme... » — Après avoir expliqué cette argumentation et y avoir introduit les additions ou modifications que peut comporter l'état présent de nos connaissances, vous en discuterez la valeur et en jugerez la conclusion. (*Lille.*) 443 et 444.

422. Exposer le matérialisme et montrer que son principe est une hypothèse, et que cette hypothèse est contraire à la plupart des règles de la logique. (*Dijon.*) 439 et suiv.

423. L'existence d'une réalité non sensible est-elle en contradiction avec les enseignements de la science? (*Paris.*) 441.

424. En quel sens et dans quelle mesure peut-on dire que les phénomènes psychologiques dépendent du système nerveux? (*Lille.*) 443.

425. Peut-on être matérialiste et croire que l'homme est un être raisonnable et libre? (*Grenoble.*) 446.

426. De l'union de l'âme et du corps. — Pour quels systèmes se pose et pour quels systèmes ne se pose pas la question de la manière dont s'unissent l'âme et le corps? — Principales solutions qu'a reçues ce problème dans les temps modernes. (*Bordeaux.*) 447 et suiv.

427. En quels termes convient-il, selon vous, de poser le problème des rapports de l'âme et du corps? (*Lille.*) 452 et suiv.

428. Le principe de la vie physiologique est-il le même que celui de la pensée? — Quelles raisons peut-on donner pour ou contre cette théorie? (*Paris.*) 451 et suiv.

429. De l'animisme et du vitalisme. — Valeur de ces doctrines; dire celle que vous préférez. (*Lille.*) 448 et 451.

430. Qu'est-ce l'homme? (*Aix.*) 452 et suiv.

431. Apprécier cette pensée de Pascal : « Je puis concevoir un homme sans pieds, mains, tête; car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds; mais je ne puis concevoir un homme sans pensée; ce serait une pierre ou une brute. » (*Grenoble.*) 452 et suiv.

432. Expliquer et discuter cette définition célèbre : « L'homme est une intelligence servie par des organes ». (*Paris.*) 452 et suiv.

433. Montrer que l'homme est bien défini : un animal raisonnable. (*Lille.*) 422 et suiv.

434. Exposez les preuves de l'immortalité de l'âme. (*Paris.*) 459 et suiv.

435. Exposez la preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme. — Montrez comment cette preuve a besoin d'être complétée par la preuve morale. (*Paris.*) 460.

436. Quelle est, à votre avis, la preuve la plus forte de l'immortalité de l'âme ? (*Lille.*) 460 et suiv.

437. Destinée de l'homme. — Est-il un être mortel ou immortel ? — Suivant qu'il est l'un ou l'autre, en résulte-t-il quelque différence pour la règle de sa conduite ? (*Alger.*) 460 ; 463.

438. L'antiquité prouvait l'immortalité de l'âme par le désir de laisser de soi un long souvenir. — Que penser de cet argument ? (*Lille.*) 457.

439. Quelles sont les principales erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes anciens sur la question des destinées de l'âme humaine et de son immortalité ? (*Dijon.*) 457.

440. Quelles conséquences philosophiques et morales peut-on tirer de ce vers de Lamartine : *Borné dans sa nature, infini dans ses vœux* ? (*Paris.*) 461.

441. La croyance à l'immortalité de l'âme enlève-t-elle à la vertu son désintéressement et son mérite ? (*Paris.*) 131 et 132 ; 462.

442. Les facultés intellectuelles et morales se développent, dit-on, et meurent avec le corps : peut-on en conclure que l'âme meurt avec lui ? (*Lille.*) 443 et 444.

THÉOLOGIE RATIONNELLE

443. Qu'appelle-t-on dans les sciences philosophiques la théodicée ? — Quelles questions contient-elle ? — Dans quel ordre ces questions doivent-elles être traitées ? (*Paris.*) 471 et 472.

444. De l'idée de Dieu. En apprécier la valeur au double point de vue de la connaissance et de la conduite. (*Grenoble.*) 17 et 18 ; 471 ; — Tome I, 214 ; 625.

445. Comment se forme et se développe dans l'esprit l'idée de Dieu ? (*Paris.*) 473, 494 et suiv.

446. Par quelles raisons a-t-on prétendu contester la nécessité ou la possibilité de démontrer l'existence de Dieu ? (*Montpellier.*) 473 ; 474.

447. Énumérer et classer les preuves de l'existence de Dieu. (*Paris.*) 474.

448. Toutes les preuves de l'existence de Dieu ont-elles la même valeur ? — Peut-on les ramener à une seule ? (*Grenoble.*) 474 ; 504.

449. Qu'est-ce qu'une cause première et une cause seconde ? Sur quelles raisons se fonde l'esprit humain pour affirmer l'existence de la cause première ? (*Nancy.*) 476 et suiv. ; — Tome I, 207.

450. Les causes secondes suffisent-elles à expliquer l'origine et le développement du monde ? (*Paris.*) 476 et suiv.

451. Exposer la preuve de l'existence de Dieu dite du premier moteur. (*Lyon.*) 480 et suiv.

452. Exposer avec précision la preuve de l'existence de Dieu, dite des causes finales. (*Paris.*) 483 et suiv.

453. Preuve téléologique de l'existence de Dieu : examen critique. (*Casn.*) 487.

454. Qu'est-ce que l'idée du hasard ? — Répond-elle à quelque chose de réel ? — Indiquer brièvement l'opinion des Épicuriens sur cette question. (*Dijon.*) 489 et suiv.

455. Montrer à quel point il est contraire à toutes les règles d'une légi-

time induction de supposer qu'une fatalité aveugle ait produit des êtres intelligents et libres. (*Lille.*) 486; 491.

456. La connaissance scientifique du monde diminue-t-elle ou augmente-t-elle notre admiration pour son auteur? (*Lyon.*) 492 et suiv.

457. Le progrès des sciences a-t-il servi à fortifier la preuve de l'existence de Dieu, dite des causes finales, ou l'a-t-il affaiblie? (*Lille.*) 492 et suiv.

458. Preuve ontologique de l'existence de Dieu; exposé théorique et critique. (*Caen.*) 494.

459. Indiquer les différentes formes sous lesquelles a été présentée la preuve ontologique de l'existence de Dieu, et les objections par lesquelles elle a été combattue. (*Lille.*) 494.

460. Descartes affirme que nous ne saurions avoir l'idée de Dieu, si Dieu n'existait pas. Que vaut cette preuve de l'existence de Dieu par l'existence en nous de l'idée de Dieu? Comparer cette preuve avec la preuve ontologique. (*Toulouse.*) 494 et 498.

461. Exposer et apprécier la preuve de l'existence de Dieu, par le consentement universel. (*Paris.*) 500.

462. Qu'entend-on par vérités éternelles? — Peut-on prouver l'existence de Dieu en s'appuyant sur le fait que nous concevons des vérités éternelles? (*Caen.*) 499.

463. Expliquer ce qu'il faut entendre par **attributs de Dieu**, et montrer qu'on peut reconnaître plusieurs attributs de Dieu sans porter atteinte à la simplicité de l'essence divine. Faire connaître les méthodes au moyen desquelles nous pouvons déterminer les attributs de Dieu et montrer que, bien que distincts, leurs résultats concordent. (*Nancy.*) 505 et 506.

464. Sur quoi se fonde la distinction des attributs métaphysiques et des attributs moraux de Dieu? — Se démontrent-ils les uns et les autres par la même méthode? (*Paris.*) 507.

465. Démontrer que les attributs métaphysiques de Dieu reposent tous sur l'idée de l'infini. (*Paris.*) 508.

466. Prouver qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il ne peut y en avoir plusieurs. (*Paris.*) 509.

467. L'homme et Dieu pensent-ils et connaissent-ils de la même manière? (*Grenoble.*) 509; 533 et suiv.

468. Définir, classer, expliciter les notions suivantes : possibilité, contingence, nécessité, hasard, liberté. (*Toulouse.*) 354; 476 et suiv.; 489; 513; 544 et suiv.

469. Exposer et apprécier les principales solutions données par les philosophes de l'antiquité à la question des **rapports du monde avec Dieu**. (*Nancy.*) 515 et suiv.

470. Définir et démontrer le dogme de la création; faire ressortir les erreurs et les contradictions du panthéisme. (*Nancy.*) 516 et suiv.; 520 et suiv.

471. Qu'est-ce que le panthéisme? Quels sont dans l'histoire de la philosophie les principaux représentants de ce système? — En réfuter les principes, en exposer les conséquences sur la morale, la liberté, l'immortalité, etc. (*Paris.*) 520 et suiv.

472. Comparer le panthéisme des stoïciens avec celui de Spinoza. (*Besançon.*) 520; 521; 649 et suiv.

473. Le panthéisme et l'athéisme. — Leurs rapports et leurs différences. (*Paris.*) 524.

474. De la Providence divine. — Comment se manifeste-t-elle dans la nature et dans l'histoire? (*Paris.*) 527; 529 et suiv.

475. Comment s'exerce l'action providentielle? Est-elle seulement générale, ou est-elle à la fois générale et particulière? (*Grenoble.*) 529 et suiv.

476. Quelles sont les objections élevées contre la Providence, et comment peut-on y répondre? (*Paris.*) 531.

477. Du mal. — Réfuter les objections que l'on en tire contre la Providence. (*Paris.*) 538 et suiv.

478. Définir avec précision le mal physique et le mal moral. — Quelle est la part de l'homme dans la production de l'un et de l'autre? (*Paris.*) 541 et 542.

479. De la part de Dieu dans la production du mal. (*Lille.*) 539 et suiv.

480. Expliquer et développer ce dilemme célèbre : *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* (*Paris.*) 539 et suiv.

481. Commentez les vers de Victor Hugo :

*Oh! pourquoi ce chaos, si tout vient du génie ?
Oh! si c'est le néant, pourquoi cette harmonie ?*

Proposer une solution du problème. (*Grenoble.*) 539 et suiv. .

482. Expliquer et développer cette maxime scolastique : *Malum habet causam deficientem, non efficientem.* (*Paris.*) 539.

483. La douleur. — Peut-on la concilier avec la Providence divine. (*Paris.*) 541 et suiv.

484. Exposer la doctrine de l'épreuve. — Montrer combien la vie morale de l'homme serait incomplète sans la douleur, la peine et le travail. (*Paris.*) 542; 543; — Tome 1, 272.

485. Qu'est-ce que l'**optimisme**? Quelles sont les formes les plus célèbres de l'optimisme dans l'antiquité et dans les temps modernes? Que pensez-vous de ce système? (*Paris.*) 544 et suiv.

486. De l'optimisme. — Du vrai et du faux optimisme. (*Paris.*) 544 et suiv.

487. Faiblesse théorique et inconvénients pratiques du **pessimisme**. (*Bordeaux.*) 549.

488. Exposer et apprécier la méthode dont use le pessimisme pour énoncer et résoudre le problème de la valeur de la vie. (*Aix-Marseille.*) 549.

489. Apprécier cette parole de Schopenhauer : « Vouloir, c'est essentiellement souffrir, et comme vivre, c'est vouloir, il s'ensuit que toute vie est par essence douleur, et que plus l'être est élevé, plus il souffre. » (*Nancy.*) 547 et suiv.

490. Que pensez-vous de l'argument des pessimistes : En ce monde la somme des maux surpasse de beaucoup celle des biens? (*Montpellier.*) 550.

491. L'optimisme et le pessimisme : vous apprécierez les deux systèmes en critiquant les arguments essentiels sur lesquels ils s'appuient, et vous chercherez quelles sont leurs conséquences dans la pratique et pour la morale (*Lyon.*) 544 et suiv.; 547 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

MORALE

PRÉLIMINAIRES

	Pages.
CHAPITRE PREMIER. — La morale. Son objet et son importance...	1
CHAPITRE II. — Les conditions psychologiques de la vie morale. La raison; le libre arbitre; l'inclination au bien. — Les mobiles de la conduite humaine.....	5
CHAPITRE III. — Méthode de la morale. La morale n'est ni une science d'observation (Morales dites scientifiques), ni une science purement <i>a priori</i> , mais une science mixte et proprement déductive.....	11
CHAPITRE IV. — Rapports de la morale avec les autres sciences philosophiques. Ses rapports avec la psychologie, avec la métaphysique, avec la logique. — Division de la morale.	16

LIVRE PREMIER. — MORALE GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE. — EXISTENCE DU DEVOIR

CHAPITRE PREMIER. — Le devoir manifesté par la conscience morale. Les données de la conscience morale. — Les principes premiers de la moralité.....	23
CHAPITRE II. — Caractères de la loi morale. Elle est obligatoire, absolue, universelle, nécessaire.....	27
APPENDICE. — <i>Loi physique et loi morale</i>	30

DEUXIÈME PARTIE. — NATURE DU DEVOIR

CHAPITRE PREMIER. — Matière du devoir. Le bien moral en soi. Sa détermination rationnelle.....	32
APPENDICE. — <i>Le progrès moral de l'humanité</i>	39
CHAPITRE II. — Forme du devoir. L'obligation. Le fondement de l'obligation n'est ni la sanction, ni la raison humaine consi-	

	Pages.
dérée absolument et en elle-même, ni un décret arbitraire de Dieu, mais la volonté divine nécessairement conforme à la raison éternelle.....	42
APPENDICE. — <i>Le devoir est-il coextensif au bien?</i>	48
CHAPITRE III. — Le bien moral formel. Distinction du bien moral formel et du bien en soi. Conséquences de cette distinction....	49
CHAPITRE IV. — La conscience morale. Son origine et sa nature. Théorie empirique : l'éducation et les législations humaines. La conscience morale est une forme de la raison.....	52
CHAPITRE V. — Valeur de la conscience morale. La conscience n'est ni toujours infaillible, ni toujours sujette à l'erreur. Vraie valeur de ses jugements. — Conscience douteuse; conscience certaine; le probabilisme.....	58
APPENDICE. — <i>La casuistique</i>	68

PARTIE HISTORIQUE. — EXAMEN DES DIFFÉRENTS SYSTÈMES DE MORALE

SECTION I. — Doctrines utilitaires

CHAPITRE PREMIER. — L'hédonisme ou morale du plaisir	71
CHAPITRE II. — L'intérêt personnel. Système d'Épicure et système de Bentham.....	74
CHAPITRE III. — L'intérêt général de Stuart Mill.....	81
CHAPITRE IV. — L'eudémonisme rationnel d'Aristote.....	84
CHAPITRE V. — La morale évolutionniste de H. Spencer.....	86
CHAPITRE VI. — La morale sociologique	88
CHAPITRE VII. — La morale de la solidarité	90
APPENDICE. — <i>L'utile et l'honnête, le bonheur et la vertu</i>	94

SECTION II. — Doctrines sentimentales.

CHAPITRE PREMIER. — La théorie du sens moral et la théorie de la bienveillance	96
CHAPITRE II. — La morale de la sympathie	99
CHAPITRE III. — L'altruisme d'Auguste Comte.....	101
CHAPITRE IV. — La morale de l'école pessimiste	103
CHAPITRE V. — La morale de l'honneur	104
APPENDICE. — <i>Rôle de la sensibilité en morale</i>	106

SECTION III. — Doctrines rationnelles.

CHAPITRE PREMIER. — La morale stoïcienne	109
CHAPITRE II. — La morale kântienne. L'autonomie de la volonté.	111
CHAPITRE III. — La morale du beau et la morale du vrai	114
CONCLUSION.....	116

TROISIÈME PARTIE. — CONSÉQUENCES DU DEVOIR

	Page.
CHAPITRE PREMIER. — La responsabilité. Son fondement; ses variations; ses espèces.....	117
CHAPITRE II. — Le mérite et le démerite. Leur nature et leurs degrés.....	121
CHAPITRE III. — La vertu. Théorie platonicienne. Théorie aristotélicienne. Véritable notion de la vertu.....	124
CHAPITRE IV. — La sanction morale. Sa nature, sa nécessité, son rôle. Diverses sanctions morales. Insuffisance des sanctions terrestres. La sanction morale complète et définitive : doctrine scolastique de la Béatitude et de la Fin dernière.....	129

LIVRE SECOND. — MORALE PARTICULIÈRE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — Division, inégalité et conflit des devoirs.	140
---	-----

PREMIÈRE PARTIE. — MORALE INDIVIDUELLE

CHAPITRE PREMIER. — La morale individuelle. Sa légitimité et ses divisions.....	144
CHAPITRE II. — Les devoirs relatifs au corps. <i>Devoirs positifs</i> : alimentation, hygiène, exercice, etc. — <i>Devoirs négatifs.</i> Immoralité du suicide. Excuses et objections. — L'alcoolisme.....	147
APPENDICE. — <i>La pénitence et les macérations.</i>	155
CHAPITRE III. — Les devoirs relatifs à l'âme. La tempérance, la sagesse, le courage. Moyens pratiques de les observer.....	156
APPENDICE. — <i>Devoirs relatifs aux êtres inférieurs.</i>	159

DEUXIÈME PARTIE. — MORALE SOCIALE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — La société en général. Sa nature; ses espèces.....	161
--	-----

SECTION I. — Morale humanitaire.

CHAPITRE PREMIER. — Le droit. Sa nature et ses caractères. Le principe du droit n'est, ni le désir, ni le besoin, ni la force, ni l'utilité sociale, ni la liberté, mais le devoir. — Droit absolu et droit relatif. Droit naturel, droit civil et droit politique. Corrélation des droits et des devoirs.....	163
CHAPITRE II. — Droits essentiels et devoirs de justice. Respect de la vie; le duel et le droit de légitime défense. — La liberté individuelle; l'esclavage et le servage. — La liberté de penser. — Le mensonge.....	174
CHAPITRE III. — Le droit de propriété. Sa nature et son fondement. L'appropriation; son fondement et son origine. — Titres secondaires de la propriété. — Théorie socialiste de la propriété....	187

	Pages
CHAPITRE IV. — Les devoirs de charité. La justice et la charité; leur distinction et leurs rapports.....	198
APPENDICE. — <i>Moralité de l'aumône</i>	204
CHAPITRE V. — La solidarité morale. Solidarité individuelle, familiale, nationale, professionnelle et universelle; devoirs qui en résultent.....	207
SECTION II. — Morale domestique.	
CHAPITRE UNIQUE. — La famille. Constitution morale et rôle social de la famille. Devoirs familiaux; devoirs des époux; devoirs des parents envers leurs enfants et des enfants envers leurs parents; devoirs des enfants entre eux. Devoirs réciproques des maîtres et des serviteurs.....	210
SECTION III. — Morale civique et politique.	
CHAPITRE PREMIER. — Nature de la société politique. La nation; la patrie; l'État.....	215
CHAPITRE II. — Origine de la société politique. Théorie du contrat social. La société politique est essentiellement naturelle. Origine du pouvoir. Le gouvernement et ses diverses formes.....	221
CHAPITRE III. — Rôle et fonction de l'État. Théorie platonicienne. Théorie de Machiavel. Véritable théorie.....	230
CHAPITRE IV. — Pouvoirs et droits de l'État. — Pouvoir législatif; la loi. — Pouvoir judiciaire; le droit de punir. — Pouvoir exécutif; le droit de guerre. — Droit de l'État en matière d'éducation.....	234
APPENDICE. — <i>Loi civile et loi morale</i>	243
CHAPITRE V. — Devoirs des citoyens envers l'État. L'obéissance aux lois; l'impôt; le service militaire; le vote; le dévouement à la patrie.....	246
APPENDICE. — <i>Le patriotisme</i>	250
CHAPITRE VI. — La démocratie. Ses avantages et ses dangers. Conditions d'une bonne démocratie.....	253
APPENDICE. — <i>Liberté, Égalité, Fraternité. — La Déclaration des droits de l'homme</i>	258
SECTION IV. — Morale économique.	
CHAPITRE PREMIER. — Idée générale de l'Économie politique. Objet et division de l'Économie politique.....	263
CHAPITRE II. — Rapports de la Morale et de l'Économie. La morale est utile à l'économie. L'économie est utile à la morale.....	267
CHAPITRE III. — Le travail. Sa nature. Ses espèces. Fécondité du travail.....	271
CHAPITRE IV. — Épargne et capital. Nature du capital. Accord du travail et du capital.....	276

	Pages.
CHAPITRE V. — La Question sociale. — Libéralisme et Socialisme	280
CHAPITRE VI. — La Question sociale. — Solution chrétienne. L'économie et la morale. Principes de la solution morale. L'association professionnelle.....	283

MÉTAPHYSIQUE

PARTIE PRÉLIMINAIRE

SECTION I. — **Légitimité de la métaphysique.** **Valeur de la connaissance rationnelle.**

CHAPITRE PREMIER. — Le scepticisme. Exposé. Critique des arguments sceptiques. Réfutation positive. Le scepticisme partiel..	297
CHAPITRE II. — L'idéalisme ou relativisme subjectif. Notion générale. Idéalisme radical de Hume. Exposé du criticisme de Kant. Discussion du criticisme. L'idéalisme contemporain : Exposé et discussion de l'idéalisme <i>critique</i> et de l'idéalisme <i>métaphysique</i>	307
CHAPITRE III. — Le positivisme ou relativisme objectif. Exposé et discussion.....	329
CHAPITRE IV. — Le dogmatisme et le réalisme métaphysique	335
APPENDICE. — <i>Le doute méthodique</i>	340

SECTION II. — **Importance, méthode et division** **de la métaphysique.**

CHAPITRE UNIQUE.....	342
----------------------	-----

LIVRE PREMIER. — **MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE** **OU ONTOLOGIE**

CHAPITRE PREMIER. — L'être. La notion d'être. Principes métaphysiques de l'être, l'acte et la puissance. Les possibles.....	347
APPENDICE. — <i>L'essence et l'existence</i>	357
CHAPITRE II. — Les transcendants ; les catégories. Substance et accident. Nature et individuation. Qualité et quantité. Relation.....	363
CHAPITRE III. — Les causes. Notion générale, Diverses sortes de causes	372

LIVRE DEUXIÈME. — COSMOLOGIE RATIONNELLE

	Pages.
CHAPITRE PREMIER. — Existence du monde extérieur. — L'immatérialisme	377
CHAPITRE II. — L'espace et le temps. Analogies et différences de ces deux notions. Théorie purement objective de Clarke, de Newton et de Descartes. Théorie purement subjective de Kant. Théorie intermédiaire de Leibniz.....	383
APPENDICE. — <i>L'espace à n dimensions</i>	388
CHAPITRE III. — La matière. Mécanisme géométrique de Descartes. Dynamisme de Leibniz. Théories physiques modernes. Théorie péripatéticienne	391
APPENDICE. — <i>Les lois de la matière. — La contingence des lois de la nature. — Le miracle</i>	403
CHAPITRE IV. — La vie. Caractères distinctifs du vivant et de l'action vitale. Théorie mécaniste. L'organicisme. Le vitalisme....	409
CHAPITRE V. — Origine des espèces. Fixisme, Transformisme, Évolutionnisme.....	417

LIVRE TROISIÈME. — PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

CHAPITRE PREMIER. — Existence de l'âme. — Le phénoménisme	430
CHAPITRE II. — Distinction de l'âme et du corps. Unité, identité, spiritualité de l'âme.....	434
CHAPITRE III. — Le matérialisme. Objections et discussion. Conséquences du matérialisme.....	439
CHAPITRE IV. — Unité du principe de vie dans l'homme. — Union de l'âme et du corps. Animisme et Vitalisme. Doctrine de l'union substantielle.....	447
APPENDICE HISTORIQUE. — <i>Diverses hypothèses relatives à l'union de l'âme et du corps</i>	453
CHAPITRE V. — Immortalité de l'âme. Sa véritable notion. Démonstration et confirmation	456
CHAPITRE VI. — Explication métaphysique des opérations de l'âme. Théorie scolastique de la connaissance intellectuelle. Compléments métaphysiques sur l'acte volontaire.....	464

LIVRE QUATRIÈME. — THÉOLOGIE RATIONNELLE

Objet, méthode et division de la théologie rationnelle.....	471
PREMIÈRE PARTIE. — EXISTENCE DE DIEU	
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — Nécessité et possibilité d'une démonstration. Classification des arguments.....	473

SECTION I. — Preuves physiques.

Pages.

CHAPITRE PREMIER. — Dieu prouvé par l'existence du monde.	
— Argument de la contingence. Objections.....	476
CHAPITRE II. — Dieu prouvé par le mouvement. — Argument du premier moteur. Mouvement métaphysique. Mouvement physique.....	480
CHAPITRE III. — Dieu prouvé par l'ordre du monde. — Argument des causes finales. Notion de la cause finale. Énoncé de la preuve; sa valeur.....	483
CHAPITRE IV. — Objections contre l'argument des causes finales. Objection antique : le hasard. Objection moderne : la concurrence vitale.....	488
APPENDICE. — L'existence de Dieu et les progrès de la science.....	492

SECTION II. — Preuves métaphysiques.

CHAPITRE UNIQUE. — Trois arguments dits métaphysiques.	
La preuve ontologique; la preuve tirée de l'origine de l'idée de parfait; la preuve tirée des vérités éternelles. Leur valeur réelle.	494

SECTION III. — Preuves morales.

CHAPITRE UNIQUE. — Trois preuves morales. Le consentement universel; les aspirations de l'âme humaine; la loi morale.....	500
CONCLUSION.....	504

DEUXIÈME PARTIE. — NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU

CHAPITRE PREMIER. — Les attributs divins en général. Leur cognoscibilité : leur vraie notion. Méthode à suivre pour les déterminer. Deux catégories d'attributs divins.....	505
CHAPITRE II. — Attributs métaphysiques. Simplicité, Infinité, Unité, Immutabilité, Éternité et Immensité de Dieu.....	508
CHAPITRE III. — Attributs moraux. Sagesse, Bonté, Toute-Puissance et Liberté de Dieu.....	511

TROISIÈME PARTIE. — RAPPORTS DU MONDE AVEC DIEU

CHAPITRE PREMIER. — La création. Démonstration et objections..	516
CHAPITRE II. — Le dualisme.....	518
CHAPITRE III. — Le panthéisme. Exposé. Réfutation. Objections...	520
CHAPITRE IV. — La Providence. Conservation et gouvernement du monde. Objections.....	527
APPENDICE. — La science divine.....	533
CHAPITRE V. — Le problème du mal. Nature du mal. Sa présence dans le monde n'est pas incompatible avec la Providence. Réponse aux objections.....	538
CHAPITRE VI. — L'optimisme. Optimisme absolu et optimisme relatif.	544
CHAPITRE VII. — Le pessimisme.....	547

CONCLUSION DE LA THÉODICÉE.

CHAPITRE UNIQUE. — La religion naturelle. Culte intérieur; culte extérieur; culte public.....	PAGES. 553
--	---------------

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Notions sommaires sur les principales doctrines philosophiques.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — Idée et grandes divisions de l'histoire de la philosophie. Nature et classification des systèmes.	561
APPENDICE. — <i>Importance de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même</i>	564

PREMIÈRE ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

PREMIÈRE PÉRIODE. — LA PHILOSOPHIE
ANTÉ-SOCRATIQUE

CHAPITRE UNIQUE. — Les écoles philosophiques avant Socrate. École ionique, atomistique, éléatique, italique et sophistique...	567
---	-----

DEUXIÈME PÉRIODE. — LA PHILOSOPHIE SOCRATIQUE

CHAPITRE PREMIER. — Socrate. Sa vie, sa méthode, sa doctrine. Disciples de Socrate.....	573
CHAPITRE II. — Platon. Sa vie, ses ouvrages. Théorie des idées. Méthode platonicienne. Théodicée, psychologie, morale et politique de Platon.....	580
CHAPITRE III. — Aristote. Sa vie, ses ouvrages. Métaphysique, théodicée, psychologie, morale et politique d'Aristote.....	588
APPENDICE. — <i>Platon et Aristote</i>	595

TROISIÈME PÉRIODE. — LA PHILOSOPHIE
POST-ARISTOTÉLIQUE

CHAPITRE PREMIER. — L'épicurisme. Vie d'Épicure. Caractère de sa philosophie. Physique, canonique et morale d'Épicure.....	598
CHAPITRE II. — Le stoïcisme. Caractère de la philosophie stoïcienne. Physique, logique et morale.....	602
CHAPITRE III. — Fin de la philosophie ancienne. La philosophie à Rome. École néoplatonicienne d'Alexandrie.....	608

DEUXIÈME ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE ET DE LA RENAISSANCE

	Pages.
CHAPITRE PREMIER. — La philosophie scolastique. Première période (du ix ^e au xiii ^e siècle). Deuxième période (xiii ^e siècle). Troisième période (du xiv ^e siècle à la fin du xvi ^e).....	612
CHAPITRE II. — La philosophie de la Renaissance (1450-1600)	621

TROISIÈME ÉPOQUE. — LA PHILOSOPHIE MODERNE

PREMIÈRE PÉRIODE. — LE DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER. — Fr. Bacon. Sa vie; sa philosophie. Critique de l'œuvre baconienne. Disciples de Bacon : Hobbes et Gassendi.	625
CHAPITRE II. — Descartes. Sa vie, ses ouvrages; caractère de sa philosophie. Méthode, morale, métaphysique, physique et psychologie de Descartes. Critique de l'œuvre cartésienne.....	631
APPENDICE. — <i>Descartes et Bacon</i>	643
CHAPITRE III. — Les cartésiens français. Arnauld, Pascal, Bossuet, Fénelon, Malebranche.....	644
CHAPITRE IV. — Spinoza. Sa vie; caractère de sa philosophie. Métaphysique, psychologie, morale et politique de Spinoza.....	648
APPENDICE. — <i>Le cartésianisme de Spinoza</i>	655

DEUXIÈME PÉRIODE. — LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER. — J. Locke. Sa vie, ses ouvrages; caractère de sa philosophie. Psychologie, morale et politique de Locke.....	657
CHAPITRE II. — Évolution de l'empirisme. En Angleterre : Berkeley et Hume. En France : Condillac et Helvétius. — Montesquieu.	662
CHAPITRE III. — Leibniz. Sa vie, ses ouvrages; caractère de sa philosophie. Psychologie et métaphysique (monadologie) de Leibniz.	668
APPENDICE. — <i>Leibniz et Descartes</i>	676

TROISIÈME PÉRIODE. — LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER. — La philosophie anglaise. Th. Reid, Stuart Mill, Herbert Spencer. -- William James.....	679
CHAPITRE II. — La philosophie en Allemagne : Emm. Kant. Sa vie, ses ouvrages; caractère de sa philosophie. Critique de la raison pure. Critique de la raison pratique. Critique du jugement.....	683
CHAPITRE III. — La philosophie allemande après Kant. Fichte; Schelling; Hegel.....	695

	Pages
CHAPITRE IV. — La philosophie en France. Maine de Biran; Victor Cousin; Théodore Jouffroy; Auguste Comte; Claude Bernard; Antoine Cournot; Charles Renouvier; Jules Lache- lier; Léon Ollé-Laprune et Maurice Blondel; Henri Bergson; Émile Durkheim.....	697
CHAPITRE V. — La philosophie scolastique contemporaine...	713
Sujets de Dissertation se rapportant aux matières contenues dans le tome second.....	716

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.

e # 3471.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA,

3471-

